

Utopien stellen wie gezeigt u.a. Repräsentationen alternativer Gesellschaften dar. In der eutopischen Variante bedeutet Veränderung bessere Lebensbedingungen und -möglichkeiten, während die dystopische Variante den möglichen Horror beschreibt, der der Gesellschaft bevorsteht, wenn etwa eine Verschiebung der wechselseitigen Grenzen zwischen Macht und Freiheit nicht mehr möglich ist (vgl. Laclau 1999: 122). Interessant ist die Utopie insbesondere im Zustand des Werdens. Wenn also die Verschiebungen zwischen Macht und Freiheit besprochen, diskutiert und umkämpft werden, dann wird deutlich, wodurch diese sich informiert zeigen und welche subjektiven und kollektiven Erfahrungen dabei eine Rolle spielen.

Im Nachfolgenden werden die Ergebnisse der empirischen Erhebung dargestellt. Die diskutierenden Gruppen unterscheiden sich dabei, wie gezeigt, in vielfacher Hinsicht. Eine entscheidende Differenz ist der Grad der Politisiertheit: Da sind jene, die sich als politisiert beschreiben und aktiv um Transformation bemüht sind, während andere nichts mit politischem Aktivismus zu tun haben (wollen) und dennoch den Kontext, in dem sie leben, kritisch hinterfragen. Im Übrigen stimme ich hier Ella Shohat bei, die sagt, dass die bittere Erfahrung mit unterschiedlichen Formen von Marginalisierung zwar epistemologische Vorteile mit sich bringen *kann*, diese eine aber nicht zwangsläufig zu einer sozialen Aktivistin werden lässt (vgl. Shohat 1995: 4). Und so finden sich in den Transkripten der Gruppendiskussionen zahlreiche Passagen, die typisch sind für individualisierendes und auch narzisstisches Sprechen. Was wohl auch deswegen der Fall ist, weil die Rahmung der Diskussionen eine solche Dynamik geradezu produziert. Wenn spezifische Frauen aus spezifischen Gründen ausgewählt werden, um zu einer spezifischen Frage Stellung zu nehmen, so eröffnet diese unweigerlich Distinktionsräume, ruft dies gerade dazu auf, sich als etwas Besonderes zu konstruieren. Der in den Diskussionen geschaffene Raum erweist sich damit als einer, der eine Exklusivität vermittelt, die die sprechenden Subjekte – zumindest für die Zeit der Diskussion – im Licht des Besonderen erscheinen lässt. Die ‚Besonderlichkeit‘ (vgl. Gümen 2003) ist dabei eine doppelte: Eine Arbeit über Utopien von Migrantinnen kann nur dann entworfen werden, wenn zuvor ihre Existenz angenommen wird. Und wie ich gezeigt habe, ist die Migrantin Produkt unterschiedlich sich überkreuzender Diskurse und insofern eine reale Fiktion, die im Kontrast zur normalen Frau, zur Frau im Allgemeinen, steht. Wenn nun ein

Vorhaben, wie das hier vorliegende, Frauen als Migrantinnen zu ihren Utopien befragt, so wird die ‚Besonderlichung‘ verdoppelt und damit stabilisiert und nicht aufgehoben oder hinterfragt. Insoweit wäre es sinnvoll, die Rolle kritischer empirischer Wissenschaft zu überdenken. Die ‚Besonderlichung‘ wird auch nicht dadurch aufgehoben, dass die Wissenschaftlerin sich selber zu der Gruppe zählt. Im Gegenteil ist zu vermuten, dass dies die Konstruktion als ‚real‘ bestätigt, da sie als Wissenschaftlerin aus einer Position der sie legitimierenden Macht spricht. Damit tritt sie – durchaus ungewollt – als die auf, die eventuell etwas weiß, was die anderen noch nicht wissen (können). Sie ist also mit einem Mehr-Wissen ausgestattet, der ihr Raum für Selbstrepräsentation eröffnet, der kritisch insoweit betrachtet werden muss, als dieser nicht nur Plattform ist, sondern auch Ausschließungen rechtfertigt. Diese Paradoxie gilt es beim Lesen des empirischen Teils immer mitzudenken, denn sie produziert nicht nur Aporien bei den diskutierenden Frauen, sondern auch innerhalb der Analysen.

5 Selbsterfindung

„[W]ir müssen eine neue Art Begeisterung erzeugen, die einen Identitätswechsel zur Sehnsucht und nicht zu einer dramatischen Erfahrung macht“ (Said 1999: 41).

Utopie als Selbsterfindung im Sinne Foucaults zu betrachten, eröffnet die Möglichkeit, nicht nur die Träume des Zukünftigen zu betrachten, wie Ernst Bloch es getan hat, sondern auch die gestalterischen Schritte des Subjekts, die diese Träume bergen, sichtbar zu machen. Im ersten Bild sollen, im Zusammenhang mit der Darstellung der transparent gewordenen Utopiefragmente, Aussagen dokumentiert werden, die als experimentelle Selbsterfindungen im Sinne Foucaults beschrieben werden können. Dabei zeigt sich, dass und auch wie Migrantinnen der zweiten und dritten Generation sich an politischen Projekten beteiligen, die eine Selbsterfindung quasi notwendig machen. Es wird darüber hinaus sichtbar, wie sie diese vollziehen – ohne sich dabei freilich auf Foucault zu beziehen. Gefolgt wird also den Träumen, die ein Anders-sein-wollen in sich bergen wie auch ein Schon-anders-sein dokumentieren. Daneben werden auch die Praxen nachgezeichnet, die diese Visionen hervorbringen und begleiten. Dabei ist zu beachten, dass die Schaffung der eigenen Identität immer abhängig von den im Individuum liegenden Möglichkeiten bleibt. Selbsterfindung ist damit nicht beliebig möglich, sondern immer innerhalb gesetzter Grenzen, die jedoch kontinuierlich, wenn auch sanft, verschoben werden können. Bloch schreibt, dass in ihren Träumen fast alle Menschen zukünftig sind. „Sofern sie unzufrieden sind, halten sie sich eines besseren Lebens für wert, sei dieses selbst platt und selbstsüchtig ausgemalt, nehmen Unangemessenes als Schranke wahr und nicht nur als Gewohnheit“ (Bloch 1993: 1616).

Im Folgenden soll nicht nur aufgezeigt werden, wovon Migrantinnen träumen, sondern auch wie sie sich selbst einer Selbstkritik unterwerfen, die eine Selbsterfindung erst ermöglicht. Tatsächlich handelt es sich dabei häufig um eher unausgereifte und „platte“ Vorstellungen, wie Bloch sagen würde. Doch interes-

siert hier nicht der Grad der Ausgereiftheit, sondern vielmehr, wie den Zumutungen des Alltags widerstanden wird. Es geht also um die Strategien, die die Teilnehmenden selber aufzeigen und damit eher um die Verfolgung dessen, was Bloch als „Mut zum Denken“ beschrieben hat. Ein Konzept, das, wie gezeigt, große Ähnlichkeiten mit Foucaults Konzept der *parrhesia* hat, handelt es sich doch um ein Denken, welches sich immer mit offenem Ausgang zeigt und insofern risikoreich ist. Ein Denken, welches sich außerhalb der vorgegebenen Bahnen des *Common Sense* bewegt. Wenn auch utopische Visionen auf einer Kritik des Hier und Jetzt und Unzufriedenheit mit dem *Status quo* beruhen, so müssen sie nicht zwangsläufig rebellische Prozesse initiieren oder begleiten.

Zumeist finden sich in den Gesprächen eher bescheidene Formen des Widerstands. Es sind dies häufig unsichere Visionen, die alltagspolitische kleine Schritte zur Folge haben. Nun könnte eingewendet werden, dass die Beschäftigung mit diesen unwichtig, ja sinnlos sei, wäre da nicht die Geschichte der sozialen Bewegungen, die gezeigt hat, dass es auch der kleinen Schritte bedarf, um den Alltag zu transformieren und erstarrte Strukturen in Bewegung zu versetzen. Utopisches Denken funktioniert gut mit der Forderung nach Mikropolitiken, die die Nischen des Alltags ausleuchten und auch scheinbar belanglose Alltäglichkeiten zu einem Raum für Widerstand erklären. Denn Macht, so Foucault, funktioniert auch auf alltäglichem Niveau (Foucault 1976: 110).

Deswegen interessiert sich die Untersuchung ebenso für die scheinbar unspektakulären politischen Widerstandsstrategien, die aufzuzeigen vermögen, welche Möglichkeiten zu sozialer Veränderung in oft unbeachteten Praxen liegen. Bei den Gruppendiskussionen sprechen die beteiligten Migrantinnen mittel- und unmittelbar über das, was ihr Leben in der Bundesrepublik Deutschland schwierig und manchmal unerträglich macht: Vorurteile, Stereotypisierungen, Diskriminierungen, Stigmatisierungen, fehlende Anerkennung, verweigerte Zugehörigkeit und der dazugehörige Zwang zu dem Bekenntnis einer eindeutigen und unzweifelhaften Identität (vgl. hierzu auch Mecheril 2003). Das Artikulieren dieser Zumutungen, welches gekoppelt ist an eine kritische Anklage, wird hier als utopische Praxis und als parrhesiastischer Akt bezeichnet. Eine Praxis, die die Chance der Selbstgestaltung in sich birgt und in der Lage zu sein scheint, den eigenen sozialen Kontext herauszufordern. Dabei zeigt sich zweierlei: Erstens, dass sich alle Diskutierenden schwer damit tun, Utopien konkret zu benennen, wobei es ihnen aber deutlich leichter fällt, von ihren „kleinen Träumen“ zu sprechen. Das Sprechen über diese „kleinen Träume“ kommt dabei nicht umhin, immer wieder die erfahrene Gewalt zu thematisieren. Zweitens scheint immer wieder die Heterogenität der Gruppe durch und überschattet damit die von einigen Teilnehmenden angenommene und idealisierte Homogenität. Die Migrantinnen selber reproduzieren zum Teil dieselben Vorurteile untereinander, die sie auch von den Mehrheitsangehörigen kennen. Die klare politische und soziale Situiertheit erweist sich in diesen Momenten als mehr oder weniger statisch.

5.1 Identitäts-Politiken oder vom Umgang mit dem ‚Anderssein‘

„Macht wird von einem Subjekt über ein anderes Subjekt ausgeübt, und ihre Ausübung kulminiert darin, ihm das Sprechen zu entreißen“
(Butler 1998: 195).

Kurz rekapituliert: Die freie Rede, *parrhesia*, ist die Praxis dann zu sprechen, wenn das Subjekt glaubt, es sei politisch notwendig seine Meinung zu äußern, seine Sicht der Dinge kundzutun und dies tut, auch wenn damit ein Angriff auf die hegemonialen Vorstellungen verbunden ist. *Parrhesia* stellt mithin eine besondere Form des Wahrheitssprechens dar, das durchaus visionäre Momente in sich trägt, insoweit sie sich als Kritikfähigkeit zeigt, die einen Unterschied im Hier und Jetzt herbeiführen möchte. Foucault folgend kann die *parrhesia* auch als eine Rebellion gegen die Weisen, in denen wir kategorisiert, definiert und systematisiert werden, verstanden werden. Kritik und Vision sind in diesem Moment Mut zum Denken *und* auch Mut zum Anderssein.

Gesellschaftliche Außenseiterinnen gelten als prädestiniert für die Rolle der visionären Andersdenken. So merkt z.B. Jamake Highwater in seiner Studie über Freaks an, dass die Übertretung das Potential in sich trägt. „die kühnsten und erfinderischen Abenteuer des Geistes zu entfesseln“ (Highwater 1998: 62). Zahlreich sind auch die philosophischen und sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit der sozialen Figur des Außenseiters/der Außenseiterin. Der Paria repräsentiert beispielsweise bei Hannah Arendt das eigentlich Humane, ein Mensch am Rande der Gesellschaft, der geradezu intuitiv die Menschenwürde entdeckt, die für Arendt „die einzige natürliche Vorstufe für das gesamte moralische Weltgebäude der Zukunft“ (Arendt 1984: 199) darstellt. Während Foucaults „infame Menschen“, deren Diskurse eigentlich dazu bestimmt sind „unterhalb jedes Diskurses vorüberzugehen und zu verschwinden, ohne jemals gesagt worden zu sein“ (Foucault 2001: 16), genau dort Spuren hinterlassen haben, wo sie mit der Macht in Berührung kamen. „Infame Menschen“ existieren gerade deswegen, weil der Versuch, sie verschwinden zu lassen, genauestens dokumentiert wurde (ebd.: 23). Die Migrantin ist als ‚Ausländerin‘ zuweilen ‚infamer Mensch‘, insoweit sie immer wieder darin gehindert wird, an den gesellschaftlichen Diskursen teilzunehmen und gleichzeitig zu den Subjekten in der Bundesrepublik Deutschland zählt, die genauestens registriert und verwaltet werden und sich darüber hinaus einem nicht nachlassenden Medieninteresse ausgesetzt sieht, das sie permanent als die *andere Frau* festschreibt.

Die hier diskutierenden Frauen beschreiben sich nicht als Parias und auch nicht als infame Menschen, weder wörtlich noch indirekt. Ihre Selbstbeschreibungen fallen weitaus bescheidener aus: ‚Außenseiterin‘ ist beispielsweise eine Begrifflichkeit, die bei dem Versuch, die sie betreffenden Marginalisierungsdiskurse zu reflektieren, Verwendung findet. Dass Migrantinnen der zwei-

ten und dritten Generation sich nicht generell als zwischen den Kulturen stehend bezeichnen, ist nach vielfachen Gegenstimmen auch im Mainstreamdiskurs der Migrationsforschung angekommen; dennoch ist es beileibe nicht so, dass Deutschland oder das Herkunftsland – wie noch oft behauptet – in simplifizierender Weise von Migrantinnen als ‚Heimat‘ charakterisiert wird. Die Gruppendiskussionen zu Utopien migrierter Frauen vermochten nicht nur herauszuarbeiten, wie sich Migrantinnen verorten, sondern auch, welche Strategien dafür gewählt werden und in welche Widersprüche sie sich dabei verstricken (müssen). Beispielshalber sprechen die Teilnehmerinnen der Diskussion über längere Passagen hinaus über ihre Selbstwahrnehmung und versuchen eine Verortung innerhalb eines Systems, welches von ihnen eine klare Zugehörigkeit verlangt, die sie jedoch nicht leisten können und wahrscheinlich auch nicht wollen. Diese Selbstpositionierungsversuche können durchaus als kreative Widerstandspraxis verstanden werden, denn hier werden die zugewiesenen Orte nicht nur abgelehnt, sondern auch im Zuge der aktiven Selbstpositionierung neue Orte und Existenzweisen geschaffen. Dies geschieht zuweilen dadurch, dass neue Bezeichnungen für das eigene Selbst erfunden werden, die als Bestandteil einer Selbsterfindungspraxis im Foucault’schen Sinne gelesen werden können. Serpil von Gruppe A beispielsweise denkt sehr früh, dass sie irgendwie anders ist. Das wird ihr auch von ihrer Umwelt reflektiert: Irgendwie ist sie deutsch und irgendwie auch nicht. Dieses Gefühl, sich immer am „falschen Ort“ zu befinden, führt dazu, dass sie sich recht früh auf die Suche macht nach einer Erklärung für das Was und Wer sie eigentlich ist. Eine Suche, die nicht selten zu einem Selbstgestaltungsprozess gerät:

Serpil: Also früher dachte ich immer: Es gibt keine richtige Türkin auf der Welt, die meine Interessen hat//lacht//Nein, so ganz krass jetzt halt gesagt. Weil irgendwie hab’ ich immer gedacht: „Oh Gott!“ Die anderen haben auch zu mir gesagt: „Du bist ja mehr deutsch!“ Also irgendwie so: „Du bist irgendwie anders als wir!“ Das habe ich irgendwie... Ich weiß es nicht. Und da dachte ich immer so. Na ja, war ich immer auf der Suche und so nach irgendwie nicht-deutschen Mädels zum Beispiel eine zeitlang, die halt auch so ähnliche Interessen haben wie ich...

(ZA 585-592)

Serpil nimmt sich als *andere Türkin* wahr, weil sie immer wieder hören muss, dass sie „mehr deutsch“ ist. Woran die Menschen um sie herum diese Feststellung festmachen, wird hier nicht klar, denn Serpil „weiß es nicht“. Das Gefühl des *Anderssein* erscheint nicht nur ambivalent, sondern gleichsam paradox, denn Serpil fühlt sich nicht anders als die Angehörigen der Dominanzkultur, sondern anders als die Mehrheit sie wahrnimmt. Konkret: Serpil wird als Türkin wahrgenommen, die *anders* ist als die ‚normale Türkin‘. Und so zieht sie denn den Schluss, dass es keine ‚richtige Türkin‘ gibt, die ihre Interessen teilt. Sie selber wird damit allerdings zur ‚falschen Türkin‘, denn die Position der Deutschen

kann sie nicht besetzen. Aus dieser bleibt sie aufgrund auch staatlicher Regulierungsprinzipien – wie etwa dem Ausländergesetz, welches bestimmt wer deutsch ist und wer nicht – ausgeschlossen. Und die ‚richtigen Türken‘ sind die, die sich so verhalten, wie es die Dominanzbevölkerung phantasiert.

Sie sind gewissermaßen an das Fremdbild assimiliert. Serpil dagegen irritiert diese Zuordnungen. Sie gehört weder nach A noch nach B und wird damit zur *Fremden* in zweiter Potenz.

Ein Ergebnis der von Serpil initiierten Suche wird schließlich sein, dass sie Frauen findet, mit denen sie heute politisch aktiv ist und die den Wunsch teilen, eine andere Gesellschaft möglich zu machen: Eine Gesellschaft, in der Menschen wie sie keine Aliens¹ mehr sind.

Leyla von Gruppe D, die ähnliche Erfahrungen wie Serpil gemacht hat, ist im Gegensatz zu Serpil voller Wut:

Leyla: Und das fand ich, ich war immer, immer Außenseiter, wahrscheinlich weil ich blond war und blaue Augen hatte...

Nuran: Ich war auch Außenseiter!

Alle://lachen//

Hamide: Trotzdem.

Leyla: Nee, aber auch unter den Türken. Ich konnte die Sprache nicht richtig, ich konnte gar nichts und ich fühlte mich immer unter Türken unter Druck, dass ich irgendwas beweisen muss und hab ganz schnell gezeigt, also ich will damit nichts zu tun haben! Aber ich hab mich auch nicht als deutsch gesehen. Noch nie! Was ich fand, ich fand die Deutschen genau so scheiße und fand die waren blöd und das einzige was mich interessiert ist Menschen, Menschen, Menschen, aber nicht irgendwie... wollte ich von keinem wissen, ob er deutsch ist, ob er türkisch ist, ob er spanisch ist. Ich wollte nur Menschen kennen lernen. Und ich kenn' das einfach, dass ich das bis heute nicht haben kann, also das jemand, dass ich in eine deutsche oder eine türkische Gemeinschaft gehören soll, weil ich kann damit nichts anfangen. Ich will auch nicht! Ich wähle meine Freunde nicht danach aus, ob sie türkisch oder deutsch sind. Ich merke, dass ich gerne türkisch reden möchte, aber dass ich nicht losgehe und mir Türken suche.

I: *Mhm.*

Leyla: Weil unter dieser Definition kann ich keinen Menschen finden. Und ich kann die Sprache nicht und ich hab auch keine Lust mir von jemanden erzählen zu lassen, warum kannst du denn nicht... Das ist mein absoluter Hass, also wenn ich mit jemanden spreche, dann sagt der, wenn ICH mit einem Türken spreche, denkt der: „Das ist eine Deutsche, die türkisch gelernt hat!“

Alle://zustimmend//

(ZD 1449-1481)

1 *Aliens* steht hier für Menschen, deren Biographie keine einfache Kategorisierung von Herkunft, Heimat und Sein zulässt (siehe hierzu Jagoses Ausführungen zu Anzaldúas *borderland* 1994: 145ff.).

Leyla hat sich immer als Außenseiterin empfunden, auch weil sie „blond und blauäugig“ war. Das entscheidende Kriterium ist hier interessanterweise nicht die Abweichung von der imaginierten Mehrheit (vgl. Rommelspacher 2002), sondern die scheinbare Inkommensurabilität von Herkunft und Aussehen. Eine Türkin, die „blond und blauäugig“ ist, wird zur Außenseiterin nicht weil sie *anders aussieht*, sondern weil sie *anders aussieht als erwartet*. Dies ist eine besonders perfide Wendung eines Lebens unter rassistischen Bedingungen. Die Idee der Nation, die auch den Mythos der Dazugehörigen generiert, wird u.a. durch die Ausgrenzung derer erhalten, die dem mythischen Bild nicht entsprechen. Viele mögen denken, dass Leyla keine Probleme mit Ausgrenzung haben kann, denn sie sieht ‚deutsch‘ aus, spricht eloquent deutsch und studiert an einer deutschen Universität. Doch die Tatsache, dass Leyla zwar türkischer Herkunft ist, aber ‚nicht so aussieht‘ und auch ‚nicht so spricht‘ ist eine Tatsache, die die Einwanderungsgesellschaft nicht einfach hinnimmt und die ‚Herkunftscommunity‘ ebenso sanktioniert. Die Ordnung wird gestört, die eindeutigen Klassifikationen funktionieren nicht mehr. Leyla bezeichnet sich selber als „Lachfaktor“ (ZD 167), weil sie als ‚Türkin‘ eigener Einschätzung zufolge nur sehr schlecht türkisch spricht. Diejenigen, die besser als sie türkisch sprechen, lachen über sie, die die Sprache ihrer ‚Herkunftscommunity‘ angeblich nicht beherrscht. Die Wut, die in Leylas Sprechen liegt, zeugt von den großen Demütigungen, die sie deswegen hat ertragen müssen. Heute kann sie zynisch darauf reagieren und selbstbewusst sagen, dass sie auch gar nicht dazugehören möchte und dass sie sich keine Vorschriften darüber machen lässt, mit wem sie befreundet ist. Sie sagt das in einem Zusammenhang, in dem auch Frauen sitzen, die sich deutlich von der deutschen Mehrheitsgesellschaft abgrenzen und die die Vorstellung einer ‚Herkunftscommunity‘, die sie stützt, hochhalten. Leyla redet frei und grenzt sich damit ab von denjenigen, die Normen und damit Grenzen setzen, die sie nicht zu akzeptieren bereit ist. Und es wird dabei deutlich, wie soziale Positionen durch unterschiedliche Verletzungsdynamiken und Widerstandspotentiale entstehen, die folglich auch nicht für immer festgelegt sind. Leyla produziert in dieser Passage auch die Hoffnung auf andere Räume, in denen sie nicht ausgelacht wird, weil sie beispielshalber trotz türkischer Eltern über keine guten türkischen Sprachkenntnisse verfügt. Sie resigniert nicht, sondern bewegt sich in Richtung neuer Möglichkeiten. Aus der Außenseiterinposition wirft sie einen kritischen Blick auf die Gesellschaft und die Produktion differenter Mainstreamdiskurse. Ihre freie Rede verspricht zumindest transformative Kräfte freizusetzen, die in Richtung einer Gesellschaft zeigen, in der das Konzept der „Muttersprache“² kein normierendes und damit ausgrenzendes bleibt.

- 2 Das Konzept der „Muttersprache“ ist eines, welches mit der Idee der Nation verschwimmt ist, denn es wird angenommen, dass alle Mitglieder einer Nation eine Sprache sprechen, die so genannte Hochsprache. Andere, die parallel dazu existieren, sind dagegen immer wieder Angriffsfläche staatlicher Intervention. Sie werden aus staatlichen Institutionen – wie etwa Schule und Gericht – verbannt. Wer sich ih-

In Gruppe B führt Hülya eine andere Selbstbezeichnung ein: „*Outlaw*“ (vgl. hierzu hooks 1994, die von „*outlaw culture*“ spricht). Sie beschreibt damit Menschen wie sich und auch etwa Leyla aus Gruppe D, die sie nicht persönlich kennt. Es sind Frauen, die in Deutschland aufgewachsen sind und sich weder der ‚Herkunftscommunity‘ noch der ‚deutschen Gesellschaft‘ zugehörig fühlen. Der Begriff „*Outlaw*“, der Rechtlose also, wird ironischerweise von der angehenden Rechtsgelehrten eingebracht und spiegelt dabei die Gewalt von Repräsentation in aller Deutlichkeit wieder. Hülya fühlt sich außerhalb des Gesetzes stehend. Und es ist *de facto* dieses geltende Recht, welches festlegt, wer dazugehört und wer nicht (vgl. etwa Lwanga 1993). Die an der Diskussion teilnehmenden Frauen nehmen diese Selbstbezeichnung auf und wenden sie während der gesamten Diskussion immer wieder lachend zur Selbstbeschreibung an:

Suna: Und danach habe ich Gott sei Dank auch eigentlich mehr durch die Schule jetzt, die ich gemacht habe, drei Jahre lang Freunde gewinnen können, auch wirklich richtige Freunde. Auch unter anderem halt die Sonia jetzt hier. Und das waren aber auch halt mehr Deutsche. Türken, okay, ich hatte auch mal eine aus Marokko, auch Türkinnen kennen gelernt, aber bei den Türken war es oft so, die waren einfach in einer ganz anderen Welt, sag’ ich mal, die war einfach ZU traditionell...

Sonia: Die waren keine Outlaws//lacht//

Suna://lacht//Und wenn das solche waren, also auch Outlaws//lacht//ja, mit denen hab’ ich mich dann schon ganz gut verstanden, dann ja. Aber die anderen, das war einfach zu krass! Das war, konnte ich irgendwie nicht. Die waren auf einer ganz anderen Wellenlänge. Ich hab’s versucht, sag’ ich mal so. Aber es ging einfach nicht...

(ZB 1173-1187)

Suna beschreibt in dieser Textpassage die Probleme, die sie bei dem Versuch hatte Freunde und Freundinnen zu finden. Dabei ist besonders bemerkenswert, dass sie explizit ihre Schwierigkeiten anspricht, innerhalb der türkischen *Community* Freundschaften zu schließen. Sie sagt, dass die Mitglieder derselben ihr oft so vorgekommen seien, als seien sie von einer anderen Welt. Sie seien „einfach zu traditionell“, sagt Suna und bedient damit die *common sensical* Vorstellung, die den Dualismus traditionell – fortschrittlich bedient und damit die Idee vom ‚Fremden‘ und ‚Eigenen‘ in eine von fortschrittlich oder eben nicht fasst. Ungewollt stabilisiert Suna, indem sie sich – wie auch Hülya – als Ausnahme von der Regel konstituiert, damit die Klischees gegenüber Menschen türkischer

rer bedient macht sich strafbar und/oder lächerlich. Die Mitglieder einer Nation unterliegen der Pflicht sich die Sprache anzueignen, die als Transportmittel der zur Nation gedachten ‚Kultur‘ imaginiert wird. Insoweit gibt es auch die unausgesprochene Verpflichtung, dass die aktuelle Staatsbürgerschaft sich durch ein Sprechen der zu dieser gehörenden Sprache beweist. Eine ‚Türkin‘, die kein ‚türkisch‘ spricht – auch wenn sie kurdischer Herkunft ist – steht in der Gefahr verspottet zu werden. Dies gilt übrigens auch für sprachlich Minorisierte mit dominanter Staatsbürgerschaft und Herkunft.

Herkunft. Die Abweichung ist allerdings eine selbst gewählte Abweichung. Ihr haftet nicht nur ein Hauch von Exklusivität an, sondern sie vermag auch das Gefühl von Selbsterschaffung zu vermitteln: „Ich bin keine ‚richtige Türkin‘, sondern eine ‚andere‘ und damit auch ‚besondere‘“. Das ist eine positive und selbstbestimmte Performanz, die obendrein das vermeintliche Original der „Türkin“ im Sinne Butlers als Kopie entlarvt. Doch die eigene Rolle des Outlaws kommt in vielfacher Weise sehr angepasst daher. Das Paradox besteht, so scheint es, darin, dass die, die sich als Außenstehende bezeichnen, im Grunde gleichzeitig beschreiben, dass sie sich als eher integriert – und zwar durchaus im Sinne des dominanten Mainstreams – verstehen.³ Als Vergleichsgruppe dient dabei jene Gruppe, die dem Stereotyp der traditionellen Türkin, zumindest in der eigenen Vorstellung, entspricht. Man erkennt diese, Sunas Worten zufolge, unter anderem daran, dass sie sie nicht verstehen und dass sie einen nötigen zu lügen. So erzählt sie, dass es auch an der unterschiedlichen „Einstellung“ liegt, dass sie sich mit diesen „traditionellen Türkinnen“ nicht versteht (ZB 1195). „Ich musste da wirklich rumlügen, so fing es an“, führt sie fort (ZB 1197). Das war das Anfang vom Ende einer Freundschaft. Suna musste lügen, weil sie nicht davon ausgehen konnte, dass die türkische Freundin verstehen konnte, dass sie einen deutschen Freund hat, und sie befürchten musste, dass sie dies ihren Eltern erzählt, die wiederum ihre Eltern kennen. *Community* erweist sich hier als Kontroll- und Reglementierungsinstanz und damit als ein Ort, von dem man sich eher distanzieren möchte. Was Suna erlebt, ist also nicht ein Kulturdifferenzdilemma, sondern vielmehr eine Positionierungsschwierigkeit. Verständlicherweise will sie sich nicht dort verorten, wo sie die Mehrheitsgesellschaft sieht, noch wo dieselbe sie haben will. Doch natürlich will sie auch nicht dort verweilen, wo die Menschen sie halten wollen, die sich als ihre *Community* sehen. Sie will selber entscheiden und gestalten, wo und wie sie leben möchte und damit schließlich auch, wer sie sein möchte. Es ist dies allerdings eine Position, die von einer hohen Verletzlichkeit insoweit gekennzeichnet ist, insofern sie auf den Schutz der *Community* verzichtet, während gleichzeitig die Anerkennung der Zugehörigkeit zur Mehrheit nach wie vor verweigert wird. Aus diesem Grunde ist es auch eine Position, die persönliche Stärke erforderlich macht, denn kein Mensch begibt sich gerne in eine Situation, in der er Angriffen ungeschützt ausliefert ist.

Nicht alle wählen diese Strategie. Serpil und Ayşe z.B. aus Gruppe A beschreiben, dass sich seit der Grundschule ihr Freundinnenkontext verschoben hat. Sie haben nun keine deutsche Freundin mehr. Ayşe macht dies daran fest, dass, ihrer Meinung nach, die Kommunikation zwischen Deutschen und Türkinnen eine andere ist. Sie kann sich mit Türkinnen besser unterhalten:

3 Im nächsten Kapitel wird an einigen Passagen sehr deutlich, inwieweit sich die meisten der Diskutierenden mit der Bundesrepublik Deutschland identifizieren. Es scheint ein Mythos zu sein, dass Widerstand gegen die Verortung an den Rändern der Gesellschaft nur über die Ablehnung der fundamentalen sozio-politischen Rahmenbedingungen verläuft.

Ayşe: Man öffnet sich auch ganz anders. Zum Beispiel so eine Deutsche und eine Türkin sagen wir mal, die ist auch ganz anders zu dir. Die Kommunikation ist auch ganz anders. Mit der Türkin kannst du dich viel offener unterhalten...

Serpil: Würd' ich also von mir...

Ayşe: Das hab' ich zum Beispiel jetzt gemerkt, dass ich eher mit ausländischen Menschen viel offener reden kann...

Serpil: Ja...

I: *Über alle Themen oder gibt es da bestimmte Themen?*

Ayşe: Über alle Themen!

(ZA 566-579)

Sonia von Gruppe B dagegen macht beispielsweise darauf aufmerksam, dass Suna von denen, die ihre Positionen hinnehmen und eben nicht gestalten, zuweisen als „total verdeutscht“ (ZB 1213) beschimpft wird.

Hülya: Das ist ein Schimpfwort.

Suna: Ja.

Hülya: Aber holla!

Suna: Ja, ja ein richtiges.

(ZB 1222-1225)

Die Bezeichnung „total verdeutscht“ ist ausgrenzend und verletzend. Ihre starke Wirkung resultiert v.a. aus der grenzziehenden Bedeutung: „Total verdeutscht“ heißt sich disqualifiziert zu haben für die Zugehörigkeit zur ‚Herkunftscommunity‘. „Westernized“ ist der postkolonial korrespondierende Begriff hierzu. Die indische Feministin Mary John (1996) erwähnt diesen im Zusammenhang mit der Bezeichnung „Feministin“ und sagt, dass wenn eine postkoloniale Frau sich als „Feministin“ bezeichnet, diese immer das Risiko eingeht, als „westernized“ beschrieben und damit aus der ‚Herkunftscommunity‘ symbolisch exkludiert zu werden. Die Gefahr liegt dann in dem Ausschluss aus kritischer *Community*, wenn immer Frauen versuchen, ihre Zugehörigkeit zu einer ‚Herkunftscommunity‘ zu erhalten oder zurückzugewinnen. Nisha Agarwal, Nikita Dhawan und Nutan Sarawagi beispielsweise schreiben im Schlusswort ihrer Untersuchung zum Stellenwert von *Women's Studies* an den Hochschulen in Mumbai, dass Studentinnen das Gefühl hatten, „that Women's Studies was, in a way a teaching them to be ‚misfits‘ in society, as they felt a breakdown in communication with people around them“ (Agarwal/Dhawan/Sarawagi 2002: 268).⁴

Natürlich führt die Beschäftigung und/oder Identifizierung mit Feminismus auch zu Teilexkludierungen bei Frauen der hegemonialen Mehrheit im Westen, doch kann diesen nicht mit dem Ausschluss aus der kulturell-nationalen ‚Zuge-

4 Ratna Kapur (2002) äußert sich ähnlich bezüglich der indisch feministischen Bewegung: „For the Indian feminist movement this is a familiar experience, having itself been cast as ‚foreign and western‘“ (192). Befreiungskampf wird hier als ‚westlich‘ stigmatisiert und damit delegitimiert.

hörigkeitscommunity⁴ gedroht werden. Aus diesem Grunde bezeichne ich das kontinuierliche Herausstreichen der Außenseiterinposition als riskantes Unternehmen, als freimütige Rede, denn die bekundete Disloyalität⁵ ist allemal Wagnis. Hülya, die die Bezeichnung „Outlaw“ in die Diskussion geworfen hat, spricht deswegen auch verständlicherweise von den Verletzungen, die damit einhergehen:

Hülya: Ich find es sehr schwer, nicht als Mensch akzeptiert zu werden oder nicht akzeptiert, sondern respektiert zu werden. Also, ich mein' die Suna kennt das bestimmt auch ganz gut, sozusagen, also für die Deutschen sind wir niemals deutsch, sondern immer türkisch. Und für die Türken sind wir eigentlich immer deutsch...
(ZB 1322-1326)

Die hier berichtete Erfahrung ist eine des immer Falschseins. Ein Eindruck, welcher generiert wird, wenn man nicht als Mensch akzeptiert und respektiert wird und deswegen ein Gefühl ist, welches nicht zufällig an die Beschreibung rassistischer Erfahrungen erinnert. Es ist dies aber auch eine Erfahrung, der zumindest teilweise mit sozialem Gestaltungswillen entgegengetreten werden kann, denn wer nirgends richtig ist, kommt nicht umhin neue Orte und Existenzweisen zu ersinnen. Und die Gestaltung beginnt nicht selten mit dem, was die Frauen *nicht* sein wollen. So äußern sie z.T. vehement, welche Subjektposition sie auf jeden Fall ablehnen. Einig waren sich fast alle Diskutantinnen der verschiedenen Gruppen darin, dass die Bezeichnung „Ausländerin“ verletzend und damit abzulehnen ist. Insoweit ist es stimmig, dass die politisierte Gruppe C dieses Thema zu einem zentralen ihrer politischen Arbeit gemacht hat:

Tülay: Also die [Gruppenname], die haben sich ja irgendwie, also die Politisierung hat ja eigentlich angefangen mit dieser Frage: „Bin ich ein Ausländer? Ich bin ich kein Ausländer!“ Und dazu haben wir ja ganz klar so dieses Statement: „Wir sind keine Ausländer!“

I: *Mhm.*

Tülay: Wir sind Inländer und daraus heraus hat sich halt auch alles abgeleitet, dass wir z.B. bei dieser Staatsbürgerschaftsänderung, dass wir halt wirklich, für ein *jus solis* waren und der Artikel 116. Und daran haben wir das eben immer zentral festgemacht, dass eben Deutschsein in diesem Artikel definiert wird, und dass das immer was mit ethnischer Herkunft zu tun hat und deutscher Herkunft und das war ein zentrales Thema

5 Sabine Hark beschreibt Identitäten als soziale Positionen und fordert, Foucault bemühend, die Reformulierung lesbischer Identität „als Bewegung des sich permanent neu Entwerfens und als ethische Haltung“ (Hark 1996: 171). Die Politik, die daraus resultieren würde, wäre dementsprechend eine, „die sich disloyal gegenüber der Verlockung gesicherter Identitäts-Orte zeigt[t]“ (ebd.: 172) und die sie anlehnend an Arendt als „Politik ohne Geländer“ bezeichnet. Es ist dies eine Praxis, die für das Individuum in vielfacher Weise risiko- und chancenreich zugleich ist und durchaus auch auf die migrantische Lebenswelt übertragbar ist.

eben für uns. Und dadurch, dass sich das jetzt eben so halbherzig erledigt hat, dass man eben sagt, okay, jetzt kommt die danach folgende Generation, die wird dann halt so Doppelpassler bis zu einem bestimmten Alter und dann müssen sie sich entscheiden. Das war eben nicht in unserem Sinne, aber es hat sich wohl jetzt in dem Bereich, also in dem Bereich des Staatsbürgerschaftsrechts, vorerst erledigt und wird wahrscheinlich auch in den nächsten zehn bis fünfzehn Jahren überhaupt nicht mehr angetastet werden. Und dass man da irgendwas macht! Insofern sind wir da halt auch in so einem...

Luisa: Umbruch!

Tülay: Umbruch, also wir wussten zwar auch schon vorher, dass das eben nicht nur in dieser institutionellen Ebene dann hängen bleibt, sondern dass es auch immer diese gesellschaftliche Ebene gibt, wo man weiterarbeiten kann, aber, wir müssen halt auch ganz klar definieren, wo wir jetzt gerade auch größeren Bedarf sehen.

(ZC 338-366)

Die Politisierung setzt ein mit der Frage nach der Bezeichnung, die gleichzeitig auch die Bestimmung und Festlegung der sozialen Position bedeutet. Die Frage nach dem „Wer bin ich?“ ist hierbei nicht nur eine Frage nach der Identität, sondern vielmehr eine nach politischer Repräsentation und Macht, die konsequenterweise in einen Kampf um doppelte Staatsbürgerschaft und ein verändertes Staatsbürgerschaftsrecht mündet. Die Frage der Zugehörigkeit – insbesondere der Staatsbürgerschaft – wird zu einer zentralen Frage von Frauen mit Migrationshintergrund (vgl. etwa Benhabib 1999; Erel 2003, 2004), denn Staatsbürgerschaft bedeutet die Möglichkeit einer gewünschten erweiterten politischen Partizipation (vgl. etwa Appelt 1999: 43). Die politisch agierende Gruppe C zeigt sich enttäuscht über den Ausgang der Debatte um die Veränderung des Staatsbürgerschaftsrechts, denn von einer (juristischen) Besserstellung von Migrantinnen kann nur sehr bedingt gesprochen werden.

Tülay: VOR ALLEM, also ich mein das Einzige was ja irgendwie so, sich wirklich geändert hat, ist ja so diese Aufenthaltsdauer, dass man irgendwie eben nicht mehr dreizehn, sondern jetzt nur noch acht Jahre oder was hier sein muss, um dann halt so einen Antrag stellen zu können. Aber was nach wie vor heißt, dass wenn man z.B. hier geboren und aufgewachsen ist, kriminell geworden ist, hat man natürlich nicht die Möglichkeit die deutsche Staatsbürgerschaft zu erwerben, wenn man Sozialhilfe bezieht. Auch wenn man 30 Jahre hier gearbeitet hat. Was ja bei der ersten Generation von Einwanderern, also den so genannten Gastarbeitern, was ja bei vielen der Fall ist, weil die dann als erste bei diesen ganzen Globalisierungsprozessen, das waren immer so die Ersten, die dann halt so ihre Arbeitsplätze dann, die Modernisierungsverlierer, nee, die dann halt überhaupt nichts konnten und so, und die sind dann eben von ihren Stellen raus gehauen worden und beziehen vielleicht Sozialhilfe oder Arbeitslosengeld, oder was weiß ich auch immer. Und sie haben einfach keinen Anspruch dann auf diese

Einbürgerung, weil sie nicht nachweisen können, dass sie eben nicht abhängig sind von dieser Sozialhilfe.

Gül: So was macht einfach sprachlos//leise im Hintergrund//
(ZC 485-503)

Diese Enttäuschung, die sie auch sprachlos macht, lässt sie jedoch nicht Halt machen, sondern lediglich die politischen Strategien überdenken. Es wird deutlich, wie differenziert die politisierte Gruppe C mit der Debatte um Staatsbürgerschaft umgeht. Tülay analysiert das Ergebnis des Ausgangs nicht anhand ihrer subjektiven Position, sondern versucht die Konsequenzen für jene darzustellen, die viel verletzlicher als sie sind, die so genannten „Globalisierungsverlierer“.

Konkret wird in der Gruppe nun über die Priorität der Kämpfe nachgedacht, denn wenn sich die staatlichen Institutionen so starr zeigen, erhebt sich die Frage, ob es nicht besser ist, auf der „gesellschaftlichen Ebene“ an sozio-politischen Veränderungen zu arbeiten. Noch besteht darüber keine Einigkeit, denn die Gruppe befindet sich nach eigenen Worten in einem Umbruch. Deutlich wird hier v.a., dass Migrantinnen sich als kritische Bürgerinnen sehen, die selber festlegen, wo sie Bedarf sehen, in das sozio-politische Geschehen einzugreifen. Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft wird dabei nicht als etwas natürlich Gegebenes gesehen, sondern als politisch konstruiert wahrgenommen (vgl. hierzu Yuval-Davis 1997a: 73).

Wie in Kapitel drei aufgezeigt wurde, sind Bezeichnungen nie neutral, sondern Teil hegemonialer Praxis, die soziale Positionen festlegen. Insoweit erscheint es in diesem Kontext nicht außergewöhnlich, dass als eine Utopie das Verschwinden verletzender Bezeichnungen genannt wird, wie dies Carmen von Gruppe C später nochmals tut:

Carmen: Ich glaub' eine weitere Utopie wäre, wenn es auch das Wort Ausländer hier nicht mehr gäbe//lacht//Ich glaub' schon, das kann man hier als Utopie eigentlich auch bezeichnen...
(ZC 2183-2185)

Carmens Lachen steht für den Zweifel, den sie daran hegt, dass eine solche Forderung Erfolg versprechend ist, aber auch weil die Forderung eigentlich als zu gering betrachtet wird, um ihr den Status einer Utopie zu gewähren. Doch auch wenn ein Zweifel das Hoffen regiert, so wird an der Forderung nicht nur festgehalten, sondern auch Praxen erprobt, die eine solche Bezeichnung infrage stellen bzw. unmöglich machen sollen. Im Prozess dieses Widerstandes entstehen neue Subjektpositionen, die durchaus als Errungenschaften gedeutet werden.

Hülya: Nicht eine Frau zu sein, sondern als Frau betrachtet zu werden. Also Frauen können dies nicht, das nicht, das nicht. Oh, da ist ja, da kommt ja noch ein Adjektiv:

„Die ist ja Ausländerin!“//ironisch//„Dann kann die, die Sachen erst recht nicht.“ Vorher war’s nicht so gut und jetzt erst recht nicht.

I: Mhm.

Hülya: Also, ich meine, das ist die Erfahrung, die ich gemacht habe. Aber ich denk mal, die, die da sind, strafen das eigentlich alles Lügen, von daher...

Suna: Würde ich auch zustimmen. Sonst wäre man verloren.

(ZB 1404-1414)

Als eine Frau betrachtet zu werden, das ist für Hülya von Gruppe B – wie sie einige Sätze vorher sagt – „die größere Strafe“. An dieser Stelle jedoch löst sie die vorher vorgenommene Hierarchie wieder auf und beschreibt vielmehr die Dynamik des Konstruktionsprozesses. Das Zeichen der „Ausländerin“ wird als eines identifiziert, in welches Geschlecht und Herkunft gleichermaßen eingeschrieben sind. Gleichzeitig de-viktimisiert sie sich und die anderen, die durch das Tragen dieses Zeichen zwar sozial verletztlich sind, sich aber dann doch nicht dort wieder finden, wo die Allgemeinheit sie vermutet: „ganz unten“ nämlich. „Wo Macht ist, ist auch Widerstand“, so Foucault, und so stoßen wir in den Gesprächen der Migrantinnen oft besonders da auf Widerstand, wo der hegemoniale Diskurs sich ausnehmend unnachgiebig zeigt. Es ist wohl, wie Luhmann (1989) schreibt, dass das Sprechen über diejenigen, die schweigen sollen, bereits denselben einen Platz in der Kommunikation zuweist, von dem aus sie die Position nicht nur bestätigen, sondern eben auch zu sabotieren in der Lage sind.

5.1.1 Die Suche nach den eigenen Wurzeln: Ein Dilemma

Herkunfts- wie auch Einwanderungsland können im Rückblick zur Dystopie oder Eutopie werden. Der rekonstruierende biografische Blick lässt manches Mal utopische Landschaften in schon vergangenen Zeiten entstehen. Andersherum können Migrationserfahrungen dystopische und eutopische Visionen herstellen und damit gestaltend in das eigene Leben drängen.

Im Nachfolgenden wird diesen Bewegungen nachgegangen und versucht, Zukunftsgestaltung in Zusammenhang mit der migrantischen Nostalgie zu betrachten, die einen spezifischen Raum markiert. Das Sprechen vom gestrigen Dort bestimmt entscheidend das Reden vom möglichen morgigen wieder Dort. Beharrlich wird Migration assoziiert mit Bindung und Beziehung zum Herkunftsland. Das Herkunftsland besitzt für die Diskutierenden einen hohen Erklärungswert für das eigene Sosein, wie auch für relevante biografische Entscheidungen.

Suna fragt genau nach, wo Hülya herkommt und zeigt damit ein gesteigertes Interesse an einem potentiell geteilten Herkunftsort:

Suna: Mich würde nämlich interessieren, wo du, wo deine Eltern herkommen, wo du herkommst aus der Türkei.

Hülya: Aus der Türkei speziell?

Suna: Ja.

Hülya: Aus M. Und du?

Suna: Aus L., das ist in der Nähe von F. Das ist im Südosten der Türkei, an der Grenze von Syrien.

Hülya: Hm.

Suna: Ich weiß nicht, ob du das Dörfchen kennst. H. sagt dir wahrscheinlich nichts, ne?

Alle://lachen//

Hülya: Nee, aber Südosten ist ja schon die richtige Richtung, so die Ecke...

Suna: Anatolien//lacht//

Hülya: Hm. Hm.

(ZA 23-48)

Hier wird der Ort der Herkunft genauer spezifiziert. Er scheint von besonderer Bedeutung zu sein, denn es genügt nicht nur die nationale Herkunft anzugeben, wie das üblicherweise geschieht, wenn kein Gegenüber da ist, für das genaue Details eine Relevanz haben. Das Angeben von Richtungen, Gegenden, Städten, Dörfern streicht an dieser Stelle insbesondere Gemeinsamkeiten heraus. Die dabei herausgearbeitete Verbundenheit wirft gleichzeitig die Frage nach der Differenz auf. Anatolien ruft ein Lachen hervor, so als wolle Suna sagen: „Woher auch sonst?“ Es ist schließlich der Mehrheitsdiskurs, der dies beständig wiederholt: „Türken in Deutschland sind aus Anatolien!“ Die beiden Migrantinnen türkischer Herkunft wissen darum. Das Lachen ist eines, welches Komplizenschaft signalisiert. Es ist mithin ein Gemeinsamkeit stiftendes Lachen. Hülya und Suna kennen sich nicht, doch das gemeinsame Sein aus der Türkei macht sie neugierig, ermöglicht ein aufeinander Zugehen. In der Migration wird Herkunft – auch die der Eltern – zu einem vagen kollektiven Identitätsmoment. Die Aussage, „WIR kommen beide aus derselben Ecke“ wirkt in erster Linie Vertrauen und Beziehung stiftend. Das betonte „Wir“ aktiviert dabei Zugehörigkeitsmomente, die gleichsam von besonderer Bedeutung für die Entwicklung von Visionen sein können.

Das Er-Kennen bringt zusätzlich auch eine Art Erleichterung mit sich, denn Zugehörigkeitssuche bedeutet auch Suche nach Anerkennung und Identität: „Sag mir wer du ist, damit ich weiß, wer ich bin!“ Und: „Ich weiß, wer ich bin und du bist, wenn klar ist, woher wir kommen!“ Die Klärung des Ortes der Herkunft ist nicht selten der Beginn einer Suche nach den Wurzeln. So bedauert Suna, dass sie sich, in ihren Worten, von der „türkischen Kultur“ distanziert habe und macht sich nun auf die Suche nach diesem Teil ihres Selbst.

Suna: [...] Ich war zum Beispiel halt über zehn Jahre nicht in dem Dorf, wo meine Oma lebt, sondern in I. und jetzt möchte ich dieses Jahr halt auf jeden Fall dahin. Wer weiß, wann ich die wieder sehe? Und möchte halt zu meinen Wurzeln zurück. Weil ich auch immer hin und her gerissen bin und im Moment vermisste ich halt auch die türkische Seite von mir sehr, weil ich sie einfach zu sehr vernachlässigt habe, um meine Freiheit

zu bekommen. Und ich denke, das ist schade, wenn ich das dann aufgeben würde. So wie es ja, jedenfalls in der letzten Zeit, gelaufen ist...

(ZB 631-638)

Das „Zurück zu den Wurzeln“ soll Sunas Rastlosigkeit Einhalt gebieten. Die Vorstellung des Verwurzelteins wirkt beruhigend, sinnstiftend, aber auch festlegend. Die Wurzeln hofft Suna im Herkunftsort ihrer Eltern zu finden: „Wo meine Oma lebt“, sagt Suna. In dieser Beschreibung repräsentiert die Großmutter gewissermaßen Herkunft und damit klare Zugehörigkeit. Die familiäre Zugehörigkeit wird zu einem Referenzpunkt, um das Sosein zu explizieren oder zumindest den Wunsch nach Explikation erst einmal zu befriedigen. An anderer Stelle wird zu zeigen sein, wie in der Weiterführung die potentiellen Nachkommen als Markierungspunkt für ein Reflektieren über Utopien herangezogen werden. Familie dient quasi als Projektionsfolie, um über Vergangenheit und Zukunft nachzudenken.⁶

Das Sprechen über Utopien setzt aber auch ein Sprechen über die eigene Bestimmtheit in Gang. Es reflektiert damit ein Denken über das Spannungsverhältnis zwischen Definiert-Werden, Selbstdefinition und Freiheit. Nach Sunas eigenen Worten hat sie „die türkische Seite“ vernachlässigt, um ihre „Freiheit zu bekommen“ und nun möchte sie „zurück zu ihren Wurzeln“. Dies ist eine im Diskurs migrierter Frauen immer wieder auftauchende Thematik, die stark utopische Spuren in sich birgt, insofern sie aufs engste mit dem Sprechen über Heimat verknüpft ist. Die Wurzelsuche ist eine nostalgische Praxis, welche in fataler Weise allzu oft einem unhinterfragten biologistisch argumentierenden Nationalismus in die Hände spielt. Interessanterweise tritt sie in Sunas Reden in Konkurrenz mit der Idee der Freiheit. Das Streben nach Freiheit erfordert sozusagen einen Traditionsbruch, während gleichzeitig Traditionen als Bestandteil der gesuchten Wurzeln gedeutet werden. Es sind dies konkret etwa Erklärungen zum Sinn des Lebens, Regeln, Normen und Werte. Wurzelsuche ist, so könnte gesagt werden, Teil einer Reaktionsformation, die Spivak im Zusammenhang mit Fremdenhass bei Migrantinnen feststellt. Sie hilft Schuldgefühle zu verdrängen, „die sich bilden, weil man seine ursprüngliche ‚Kultur‘, die man in der multikulturellen Gesellschaft bewahren möchte, selber verlassen hat“ (Spivak 1999b: 83).

Diese rückwärtsgewandte Suche lässt an Walter Benjamins *inverse Utopie* und die dort auftauchende allegorische Gestalt des Engels erinnern, der rückwärts

6 Hier wird natürlich auch deutlich, welche Rolle die Familie – insbesondere die weiblichen Familienmitglieder – bei der Bildung der Nation und auch dem, was als Kultur bezeichnet wird, inne haben. Frauen gelten als ‚Kulturträgerinnen‘, weswegen in Konfliktfällen die Konflikte nicht selten über sie ausgetragen werden. So ist in den Medien immer wieder vom Verfall der Kleinfamilie und damit auch der ‚kulturellen Werte‘ die Rede. Wie auch die koloniale Eroberung und der koloniale Kampf häufig legitimiert wurden als ‚Rettung der Frau‘ (vgl. hierzu Castro Varela/Dhawan 2004b). Die Diskutantinnen bewegen sich hier gewissermaßen beim Sprechen über ihre Utopien innerhalb eines klassischen Mainstreamdiskurses.

aus dem Paradies vertrieben wird. Der Sturmwind, der ihn fortreibt, heißt Fortschritt. Und während der Engel unaufhaltsam aus dem Paradies vertrieben wird, sieht er auf die Trümmer der Geschichte.

Es mutet schlüssig an, dass die Suche nach den Wurzeln in Konkurrenz zur ‚Freiheitssuche‘ tritt, denn die ‚Freiheitssuche‘ wird als Distanzierung und Entfremdung vom ‚eigentlichen Sein‘ gedeutet. Das, was von Suna als Freiheit ausgelegt wird, kann sie nicht dort finden, wo sie ihr Herkommen situiert, gleichzeitig empfindet sie die ‚Freiheitssuche‘ als Entfremdung von ihrem eigentlichen Sein. Wenn Utopie als Selbsterfindung im Foucault’schen Sinne gelesen wird, wie es hier vorgeschlagen wird, dann kann diese Bewegung anstatt als Konkurrenz als Versöhnungsversuch gelesen werden, bei dem es darum geht, neue Möglichkeiten für die eigene Existenz zu eröffnen.

Ob und inwieweit nostalgische Exkursionen nachdenkliche Reflexionen bleiben, die dazu verhelfen die Gegenwart kritisch zu hinterfragen, oder gar in eine aggressive Abwendung von der Gegenwart münden, die beispielsweise eine Abschottung des Selbst und die Generierung konservativer – wenn nicht gar gewaltvoller – Diskurse zur Folge hätte, ist nicht immer klar auszumachen. Insoweit ist es nur allzu verständlich, dass Hülya sich an späterer Stelle von der nostalgischen Wurzelsuche beunruhigt zeigt und Suna geradeheraus fragt, warum sie eigentlich nach ihren Wurzeln suche. Sie tut dies bezeichnenderweise genau dann, als Suna darüber spricht, dass sie momentan nicht besonders glücklich sei, als könne Hülya eine Verbindung ausmachen zwischen Wurzelsuche und Unglücklichsein.

Hülya: Warum willst du zurück zu Deinen Wurzeln?

Suna: Weil ich einfach so...

Hülya: Ich meine, warum suchst du danach? Siehst du es nicht im Alltag?

Suna: Im Alltag? Irgendwo schon, klar! Es ist aber, es ist einfach, ich habe mich zu sehr davon distanziert. Ich...

Hülya: Meinst du, du hast alles verurteilt? Oder dich einfach nur distanziert?

Suna: Auch verurteilt. Sehr. Sehr viel. Also, ich hab’ dann auch, wegen der Religion, man kann irgendwie ist das, weil es einfach nicht (-) ja, Einschränkung bedeutet, habe ich mich dann super distanziert und man kann dann auch irgendwie traditionell, Tradition beibehalten ohne irgendwie dann, so in großen Konflikt sage ich mal, mit der Religion zu geraten. Es ist schon schwierig, aber man kann das dann auch nicht immer ganz trennen. Aber ich will dann auch nicht irgendwie, ich weiß nicht wie ich es erklären...

Hülya: Warum willst du das?

Suna: Weil, wie soll ich's erklären? Ich habe das Gefühl, dass ich einfach eine Seite von mir vernachlässigt habe. Einfach ein Gefühl, ich will dahin zurück. Ich denk mir auch deswegen die ganze Zeit, in einem Monat will ich unbedingt nach Anatolien fahren und ICH WEISS NICHT, WIE LANG DIE NOCH DA SIND. ICH WEISS NICHT, WAS IN ZUKUNFT KOMMT! Wer weiß, vielleicht sind die nicht mehr da, oder ich hab’ kein Kontakt zu meinen Eltern. Ich will zumindest noch die eine Seite, die ich habe, gehabt habe, die ich noch habe, näher kennen lernen, weil ich einfach viel zu wenig davon...

(ZB 1518-1547)

Aufschlussreicherweise will Hülya wissen, warum Suna ihre Wurzeln nicht im Alltag sucht. Suna berichtet daraufhin darüber, dass es nicht einfach ist, wenn man sich in dieser Weise von der ‚eigenen Kultur‘ distanzziert. Hülya, die anscheinend zu wissen glaubt, worüber Suna spricht, fragt nach, ob es nicht eher ein Verurteilen ist, was sie meint, woraufhin Suna zugibt, dass es zumindest *auch* ein solches ist. Es wird deutlich, dass Suna von Schuldgefühlen geplagt wird. Sie will möglichst noch die eine Seite, die sie hat bzw. gehabt hat, näher kennen lernen, und dafür muss Suna, der eigenen Annahme zufolge, *zurückkehren*. Suna fürchtet den endgültigen Verlust ihres Kontaktes zu ihrem ‚Herkunftsland‘. Dabei hat sie die Distanzierung zumindest zum Teil bewusst selbst vorangetrieben. Als Legitimation für dieses sich distanzieren gibt sie an, dass es auch mit den Einschränkungen zu tun hat, die mit ihrer religiösen Zugehörigkeit einhergehen. Es scheint ihr nicht zu gelingen, den Ort der Herkunft zu trennen von einer mit ihr in Verbindung gebrachten Religiosität. Noch erkennt sie bei sich selber Seiten, die sie nicht missen möchte, aber sie fürchtet, dass sie diese verlieren könnte, wenn es nötig sein sollte, dass sie den Kontakt zu den Eltern abbricht. Der Ort, den sie so lange nicht mehr besucht hat, ist für Suna ein Ort mit ungewisser Zukunft, der gleichzeitig einen Teil ihrer Subjektivität beschreibt, den sie bisher vernachlässigt hat. Subjektivität ist bei Suna eine zu erarbeitende Subjektivität. Die Erfindung des Selbst schließt beiläufig die Bearbeitung der Anteile mit ein, die ihr zugeschrieben werden. Es ist auffallend, wie sehr Suna mit diesen widersprüchlichen Wünschen und Ansprüchen in sich kämpft, wie schwer die Artikulation und Legitimierung der eigenen ambivalenten Sehnsüchte ihr fällt. Das Herstellen des Selbst erscheint wie ein Kampf um Selbst-Bestimmung und -Verortung. Und die Schwierigkeit ist sicherlich auch darin begründet, dass sowohl die Sehnsucht als auch die Migration beständig pathologisiert werden, aber auch weil die Vorstellung von ‚Tradition‘ und ‚Moderne‘ das eigene Denken bestimmen. Das „Zurück-zum-Herkunftsort“ wird damit zur Zeitreise.⁷

7 Im negativen Fall kommt es zu einer Instrumentalisierung des ‚Herkunftortes‘, der gleichzeitig verdammt und glorifiziert wird. Es ist beispielsweise bekannt, dass große Teile der indischen Diaspora in den USA lange schon rechts-fundamentalistische Bewegungen in Indien finanziell und ideell, mit verheerenden Folgen für die Innenpolitik des Landes, unterstützen. Auf der anderen Seite gibt es jetzt Bestrebungen, eine eigene Stadt in Indien zu bauen. Hierfür stehen bereits 1,2 Milliarden Dollar bereit (vgl. Times of India vom 12.12.2004). Eine perfekte Utopie soll geschaffen werden, die die nostalgischen Sehnsüchte und örtliche Distanzierung – durch Migration – versöhnen soll: Eine *eigene* Welt in der verlassenen Welt von der man sich lange schon distanziert hat, soll geschaffen werden, die allen Luxus des Nordens mit der phantasierten ‚Unberührtheit‘ des ‚Herkunftsortes‘ verbindet.

5.1.2 Identität problematisiert

Die Außenseiterinnenposition, in der sich einige der Diskutierenden beschreiben ermöglicht es diesen, eine problematisierende Sicht auf Fragen der Identität einzunehmen, die Vorstellungen des wissenschaftlichen Mainstreams zuweilen konterkarieren. Eine solcherweise problematisierende Sicht findet sich insbesondere in Gruppe D, die von Migrantinnen gebildet wird, die lesbisch leben und damit andere Verletzlichkeitsstrukturen aufweisen als dies für die Frauen der Gruppen A, B und C gilt. Hamide beispielsweise rekonstruiert ihr Leben in ironischer Weise und macht sich dabei lustig über die angebotenen Identitäten ihres Kontextes.

Hamide: Ähm//räuspert sich//ich würde sagen, also wir haben schon einen ähnlichen Verlauf gemacht, aber dieses Türkeifixiertsein lief bei mir immer. Ich hab so, um es kurz zu sagen: Also ich war zuerst eine Türkin und danach wurde ich eine Lesbe und danach hab ich angefangen mich mit meinen deutschen Seiten auseinanderzusetzen, was für mich super schwierig war, also zu akzeptieren, ich habe auch deutsche Anteile und dann, dann kam die Phase, okay, ich bin eine Deutsch-Türkin oder türkische Deutsche und (-) innerhalb der Lesbenszene hab ich dieses „Ich-bin-eine-Migrantin-Coming-out“ gehabt, so. Und also, was zum Beispiel, okay, ich habe viele deutsche Freunde und mein Leben ist aber eher undeutsch, würde ich sagen auch wenn für viele Türken, das auch nicht türkisch ist und auch für viele Deutsche eigentlich eher deutsch als türkisch. Und ich weiß zum Beispiel, dass ich als ich mein Coming-out hatte, sofort auf die Suche nach türkischen Lesben gegangen bin. Und meine erste Literatur zu Homosexualität war sowieso alles auf türkisch. Ich kam gar nicht auf die Idee, dass Deutsche lesbisch sein können!

Alle://lachen//

(ZD 1277-1293)

Hamide bezeichnet sich selber als ‚Türkeifixiert‘ was etwas gänzlich anderes ist, als sich als ‚Türkin‘ zu bezeichnen. Die Darstellung ihrer Identifizierungen erfolgt in Form einer Identitätssuche. Eine Identität wird dabei gefunden und auch wieder aufgeben. Identitäten werden zu Phasen und benötigen punktuell auch ein *Coming-out*. Ein solches erfordert nicht nur die sexuelle Orientierung, sondern auch das Migrantinsein, denn Migrantinsein ist ebenso abweichend von der Normalität wie es die Homosexualität ist. In lesbischen Kontexten – und nicht nur dort – befindet sich die Migrantin folglich in einer Position, die ein *Coming-out* im Sinne von „dazustehen“ vonnöten macht. Und wie jedes *Coming-out* geht es einher mit einer Suche nach Gleichgesinnten, die ähnliche Erfahrungen und Visionen teilen. Im Verlauf der Diskussion kommt Hamide an mehreren Stellen auf Identität und Identitätspolitik zu sprechen. Immer wieder stellt sie das Suchen und Feststellen von Identität in Phasen verlaufend dar und endet dann mit der Problematisierung dieser Fest-Stellungen. Die manifestierte Vision umfasst

somit die Erfindung des Selbst, einem „subject-in-the-making“ in Trinh (1989) Worten.:

Hamide: Ich habe, ich brauche es nicht mehr. Früher weil ich, in eine deutsche Schule ging, hab' ich mich als Türkin begriffen, weil diese IDENTITÄT immer aufgezwängt wurde, hab' ich gesagt, „JA, ja ich bin eine Türkin!“ Ja, und dann hab' ich irgendwann angefangen zu sagen, „JA ich bin eine Ausländerin, na und!?“. Dann hab' ich angefangen zu sagen, „Ich bin eine Lesbe, na und!?“, „JA, ich bin eine lesbische Migrantin, na und!?“

I: Mhm

Hamide: Und irgendwie SO! Und mittlerweile bin ich so weit, dass ich sage, ich hab' keine Lust mehr! Okay, diese politische Definition lesbische Migrantin der zweiten Generation aus der Türkei, kann ich hinunter leiern, weil ich weiß wo ich mittlerweile stehe. Also ich bin auch nicht mehr so drauf, dass ich sage: „Ich bin Hamide und lesbisch!“

(ZD 2584-2597)

Weil Hamide weiß, wo sie steht, braucht sie ihrer Meinung nach die Definitionen nicht mehr. Die Befreiung von denselben, oder besser die Fähigkeit, Selbstbezeichnungen dem jeweiligen Kontext anzupassen, ist Ergebnis erworbenen Selbstbewusstseins, welches Teil einer beständig anhaltenden Politisierung ist. Hamide ist eine Frau mit deutscher Staatsbürgerschaft, lesbisch und türkischer Herkunft. Viele diese Zugehörigkeiten und auch Etikettierungen machen sie verletzbar in einer Gesellschaft, in der Normalität über Heterosexualität und nationale Zugehörigkeit codiert wird. Seit vielen Jahren ist sie in unterschiedlichen politischen Gruppierungen aktiv und hat sich mit Fragen der Migration, des Rassismus und auch des Heterosexismus aktiv auseinandergesetzt. Heute beschreibt sie Identitätsbildung im Kontext von Migration als erzwungen. Konkret: Identitäten werden als erzwungene Gegenreaktion auf Ausschluss, Diskriminierung und Gewalt bestimmt. Die (Selbst-)Bezeichnung fungiert gewissermaßen als Schutzschild, welches (potentielle) Angriffe von Mehrheitsangehörigen abwehren soll. Deswegen endet jede Bestimmung mit einem provokativen „Na und!?“ Das Individuum, welches ein Verletztwerden vorwegnimmt, geht sozusagen in die Offensive: „Ich bin Hamide und lesbisch!“ Die zwei Mitdiskutantinnen, die auch türkischer Herkunft sind und lesbisch leben, stimmen verbal und durch ihr Lachen zu. Sie wissen, wovon Hamide spricht. Sie kennen und identifizieren sich mit den Phasen, die sie erwähnt: Das Hinnehmen der Fremdbezeichnung und das Rebellieren gegen dieselbe, das stolze Verkünden der ‚eigenen Identität‘ und nun das Spiel mit den Bezeichnungen und Verortungen. Das Aufgeben der (Selbst-)Definitionen wird zu einem symbolischen Akt der Befreiung. Wobei Hamide sich nicht der Illusion hingibt, ganz ohne dieselben Bestimmungen auskommen zu können. Doch sie bekundet ihre Unlust, sich selbst klar und lückenlos zu definieren und irritiert damit auch die Selbstverständlichkeiten politischer Gruppen-

bildungen. Damit widersetzt sie sich Vereinnahmungen und Ausgrenzungen. Hamide weist einen strategischen Essentialismus gewissermaßen zurück. Sie befreit sich für den Augenblick des Sprechens zumindest von der Verpflichtung sich zu definieren, und verweigert sich mithin Identitätsbestimmungen. In Foucaults Worten haben wir es hier wohl insoweit mit einem Akt von Selbsterfindung zu tun, insofern Hamide an einen Punkt angelangt ist, an dem sie sich fragt: „Wer will ich eigentlich sein?“ und gleichzeitig Widerstand leistet gegen hegemoniale Identitätsverordnungen, die immer schon wissen, wer sie zu sein hat (vgl. hierzu auch Oosterling 1987: 220). Das Nachdenken über diesen Identitätszwang führt sie denn auch zur Formulierung einer spannenden Utopie:

Hamide: Ich, ich glaube eine Utopie wäre für mich, wirklich weg von diesen Identitäten. Einfach ein Glücksgefühl in vielen Punkten oder ich möchte aber, also das merk' ich, meine Entwicklung hat mir gezeigt: Ich habe mich in vielerlei Hinsicht definiert und ich bin jetzt gerade so (-), ich lege auch nicht mehr so viel Wert darauf, mich zu definieren, weil ich mittlerweile weiß, wo ich stehe. (-) Und dieses wo ich stehe und wissen, bedeutet aber auch, ich werde mich weiter entwickeln!

I: Mhm.

Hamide: Ich definiere mich nicht mehr über diese politischen Teile, komme weg von dieser politischen Definition, sondern sage, okay Hamide schön und toll, viele Definitionen, aber was ist mit deiner internen...

I: Mhm.

Hamide: Was passiert mit dir eigentlich?

I: Ja.

Hamide: Und da hab ich solche Utopien wie, dass mein Urmisstrauen gegenüber Menschen weg geht; dass ich mal vertrauen kann; dass meine Beziehungen zu Menschen überhaupt besser werden.

(ZD 4278-4300)

Eine Utopie ist für Hamide Beziehungsfähigkeit und diese ist nur zu erreichen, wenn es ihr gelingt zu vertrauen. Eine klare Identität bewertete sie auf den Weg dorthin eher als Hindernis, deswegen wird der Wunsch mit der Formulierung der Utopie eines gewissermaßen „identitätslosen Lebens“ verkoppelt. Gertrude Stein beschreibt in ihrem berühmten Essay „Was sind Meisterwerke?“ Identität als einen Akt der Wiedererkennung. „Identität ist Wiedererkennen“, so Stein: „Sie wissen wer Sie sind weil Sie und andere sich an alles erinnern über sich selbst, aber im wesentlichen sind Sie das nicht wenn Sie irgend etwas tun“ (Stein 1985). Hamide scheint den Akt der Identifizierung als eine Barriere auf dem Weg zu Glück und Beziehung zu sehen. Glücksgefühl ist das, was sie visioniert, und das liegt für sie vermeintlich auf der anderen Seite einer identifikatorischen Praxis. Schöpfung zerstört Gertrude Stein zufolge den Prozess der Wiedererkennung (vgl. ebd.). Ein Gedankengang, der unweigerlich an Foucaults Konzept der Selbsterfindung erinnern lässt. Die Utopie ist hier die Verwirklichung von etwas Unmöglichem und Noch-Nie-Gedachtem, eines Noch-Nicht im Bloch'schen Sin-

ne. Hamide möchte die sie einengenden Identitäten verlassen, Neues wagen, folglich sich einlassen können auf andere Menschen und muss dafür den Prozess der Wiedererkennung zerstören. So verschiebt sich die Identitätsfrage von einem statischen „Wer bin ich?“ hin zu einem von außen den Prozess fokussierenden „Was passiert mit mir eigentlich?“, das die hegemoniale Konstituiertheit ihrer Selbst zu hinterfragen wagt. Sie weiß, wo sie *steht*, aber sie möchte sich auch *weiterentwickeln*. Entwicklung bedeutet hier experimentelle Erneuerung: Ein nicht in derselben Art und Weise Weitermachen wie bisher. Hamide sorgt sich quasi um sich selbst, indem sie ihr bisheriges Leben reflektiert und über Zukunft räsoniert. In Foucaults Lesart handelt es sich hier um Technologien des Selbst, die es ihr ermöglichen, Operationen an ihrer Existenzweise auszuführen und sich selbst zu stilisieren: eine spezifische Form-Gebung, die im besten aller Fälle de-normalisierend wirkt. De-Normalisierung wäre dann die zumindest partielle Befreiung aus gewaltvollen Normen der Identität und der Versuch, Formen der Selbstkultivierung zu finden, die bisher nicht gedacht worden sind. Das macht allerdings ein Abarbeiten an den Normen selbst vonnöten. Die Ästhetik der Existenz, so wie sie Foucault darlegt, ist eine kritische Praxis, die geronnene Machtstrukturen anzugreifen versucht, die das Subjekt in seiner Form erst schaffen. Eine solche Praxis weiß um die Gefahren von Repräsentationstaktiken traditioneller Identitätspolitik, die sich immer wieder in Partikularismen zu verlieren drohen. Demzufolge versucht sie kein spezifisches Kollektiv zu privilegieren, sondern weigert sich vielmehr, das revolutionäre Subjekt zu bestimmen (vgl. hierzu Benhabib 1986: 352). Die spezifische Verletzlichkeitsstruktur mahnt davor, nicht die unterschiedlichen Erfahrungen der Differenz in eine einheitliche politische Praxis einzufrieren. Wie in Benhabibs Idee der „nicht kooptierbaren Differenzen“ (ebd.) wird nach Möglichkeiten der Befreiung außerhalb von Identitätspolitik gesucht. Das macht experimentelle und damit utopische Strategieentwürfe erforderlich. Denn wie Appelt (1999) ausführt muss „feministische Transformation immer beides bedeuten [...]: eine Sicherstellung von sozialen Rechten und die ständige Neuerfindung von Identitäten“ (129).

Hamide beschreibt diesen Anspruch, diese Idee in ihren Ausführungen folgendermaßen:

Hamide: Wobei ich auch denke, Identitäten braucht man, um an diesen Punkt zu kommen: „Ich brauche keine Identitäten mehr!“ Die brauchst du erstmal.

I: Ja

Hamide: Um so weit zu kommen.

I: Stimmt.

Hamide: Weil dann weißt du ja, wo du stehst, um auch zu sagen: „Ich brauche es nicht mehr. Ich weiß, wer ich bin!“ Und das bedeutet aber auch nicht, dass meine Identitäten verschwinden.

I: Mhm.

Hamide: Denn sie verschwinden ja nicht, indem ich sage: „Ich brauche es nicht“, sondern mittlerweile stehe ich auf einem sicheren Boden und möchte einfach weiter gehen.

I: Mhm

Hamide: Und das bedeutet, es muss für mich nicht mehr alles definiert sein.

(ZD 4390-4411)

„Identitäten verschwinden nicht einfach so“ ist quasi die Umkehrung der Foucault'schen Ausführung, die besagt, dass Subjekte in den sozialen Kämpfen gebildet werden. Hamide glaubt, dass man Identitäten benötigt, um sich von denselben lossagen zu können. Wie Hall (1999: 97) sagt, dass wir einen Ort brauchen, von dem aus wir sprechen. Hamide nimmt mit einer solchen Aussage Identitäten und Identitätspolitik die Kraft, sie selber ganz und gar zu bestimmen, den Radius ihrer Möglichkeiten zu rahmen und damit einzuengen. Sie nimmt Identitäten quasi nur an, um sich dann wieder von ihnen loszusagen. Ein solches Vorgehen könnte beschrieben werden als ein existentielles Experimentieren mit Identitätsannahmen und -lossagungen. Natürlich weiß Hamide, dass Identitäten nicht einfach verschwinden, sprich, dass sie nicht gänzlich ihrem Willen unterworfen sind, sondern durch soziale Machtdynamiken hervorgerufen werden. Und dennoch zeigt sie auf, dass, wenn eine auf „sicherem Boden steht“, ein Widerstehen möglich oder, anders gewendet, eine komplette Unterwerfung nicht notwendig ist. Damit geht sie über das Konzept der „multiplen Identität“, wie es etwa bei Rommelspacher (1995b) vorgelegt wird, ebenso hinweg wie über die Idee der von Young (1990) formulierten Forderung nach Anerkennung von Gruppendifferenzen. Hamide problematisiert das Sich-definieren und Definiertwerden gewissermaßen radikaler: Für sie muss nicht immer alles definiert sein. Die entscheidende Passage scheint mir dabei der Satz zu sein: „Und möchte einfach weiter gehen.“ Die Verweigerung entspricht nicht einem Stillstand, einem zur Ruhe kommen, sondern beschreibt eine Strategie des „Weitermachens“ und „Neues-zu-versuchen“. Sie möchte nicht stehen bleiben in der einen Gruppe, der sie sich zeitweise zugehörig fühlt. Es zeigt sich hier, dass die Visionen und Vorstellungen von Migrantinnen der Nachfolgegenerationen wahrscheinlich doch andere Akzente setzen als die der ersten Generation bzw. auch andere Nuancen aufweisen als etwa die Kollektive, die Young anführt – die indigene Bevölkerung der USA beispielsweise, die eben nicht eingewandert ist. Der spezifische Diskurs um Migration in der Bundesrepublik Deutschland hat bei diesen Frauen zu spezifischen Formen der visionären Auseinandersetzung geführt, die freilich auch gekoppelt bleiben an politische Bewegungen und theoretische Auseinandersetzungen um Identitäten der 1980er und 1990er Jahre.

Nicht selten stabilisiert Migration Praxen, die in den Herkunftsländern längst umkämpft und ins Wanken geraten sind. Als ein Effekt von Migration wird deswegen häufig auch die Produktion konservativer Diskurse benannt, die manches Mal als Widerstand gegen die Eingriffe der Einwanderungsgesellschaft dargestellt werden (etwa Rommelspacher 2002). Und obschon ein konservatives Welt-

verständnis durchaus Resultat von Ausgrenzung und Diskriminierung sein kann, ist dieses Phänomen damit noch nicht erschöpfend erklärt. In derselben Gruppendiskussion berichtet Leyla beispielsweise, warum sie Frauen liebt, die sich – nach eigenen Worten – „nicht definieren“. Sie macht die Attraktivität, die von diesen Frauen für sie ausgeht, daran fest, dass ihre Eltern ihr immer Freiräume gelassen haben, sich selbst und andere zu bestimmen. Leyla glaubt, dass sie dies stark geprägt hat. Die liberale Haltung der Eltern sieht sie auch durch deren politische Ausrichtung begründet: Ihre Eltern waren nach eigenen Worten Kommunisten. Doch irgendwann hat sich diese politische Einstellung und damit auch deren liberale Haltung gewendet. Heute bezeichnet Leyla ihre Eltern, nicht ohne Bitternis, als konservativ. Sie sagt dies sehr aufgebracht und lässt eine Enttäuschung über den Wandel erkennen.

Leyla: Dass ich absolut jegliche Definition hasse. Jegliche Definition und Eingrenzung sind für mich absolut und das ist etwas, obwohl ich es immer in meiner Umgebung habe, ist es etwas und ich akzeptiere und respektiere genauso, wenn jemand sagt, „Ich bin katholisch und also ich bin Atheist“, aber dass heißt nicht, dass ich dich komisch finde, weil du katholisch bist, wenn du dran glaubst. Nur, ich finde es so (-) Manchmal dachte ich, ich bin naiv. Ich hab’ mit sechzehn, ich hab’ mit zehn so gedacht. Und darum denke ich jetzt, habe ich mich weiter entwickelt, aber ich glaube, das ist so eine Wahrheit und das ist das Komische daran, dass das meine ganzen Geschwister genauso haben und das ist, glaube ich, daher, weil meine Eltern kommunistisch waren (-) dann kapi[talistisch]... dann, warte...

Alle://lachen//

Leyla: KONSERVATIV, konservativ, was auch kapitalistisch ist. Konservativ geworden sind und jetzt auch noch religiös werden. Mein Vater geht nächsten Monat gen Mekka!//lacht//

Shirin: Uaah...//schüttelt sich//

(ZD 1881-1897)

Leylas Lachen zeugt von einem tiefen Unverständnis dem Vater gegenüber, der seine kommunistischen Ideale gegen ein religiöses Leben eingetauscht hat. Shirin, die die religiöse Repression im Iran erlebt hat, kommentiert ihr Grauen über diese Wendung mit einem „uaah“. Es graut ihr vor Leylas religiösem Vater, der nach Mekka pilgern will. Leyla sehnt sich nach dem Früher zurück. Sie geht davon aus, dass die liberale Erziehung der Eltern sie und ihre Geschwister stark geprägt und auch dazu beigetragen hat, dass es für sie kein Problem war, ihr lesbisches Begehren zu entdecken und schließlich zu leben:

Leyla: Und das ist so, aber die beiden waren so undefiniert. Ich wusste zum Beispiel nicht... Ich bin glückliche Lesbe seit ich sechzehn bin, weil mein Vater nie gesagt hat: „Das ist schlecht!“ Ich wusste nicht, dass das schlecht ist, weil das hat mir keiner gesagt.

Alle://lachen//

(ZD 1901-1906)

Leyla hasst Definitionen, sie versucht diese zu überwinden und spricht damit unversehens eine der Problematiken politischer Strategiebildung an: Widerstand wird zumeist im Namen einer Gruppe formuliert, doch dieses Im-Namen-von-Sprechen hat immer Folgen. Es ist eine immer wieder beschriebene Falle sozialer Bewegung – insbesondere der identitätspolitischen Richtung –, dass die Zeiten des ‚Kampfes‘ verherrlicht und das Subjekt des Widerstands heroisiert wird. Politisch erreicht wird dadurch kaum etwas, im Gegenteil, sehr schnell kann eine solche Haltung zu einem *wishful thinking* führen, welches Bloch vehement gegen utopische Praxis abgegrenzt hat. Und eigentlich geht es darum, wie Spivak ausführt, die Namen, unter welchen gekämpft wird, zum Verschwinden zu bringen: „What politically we want to see is that the name would not be possible“ (Spivak 1990: 158). Doch jeder Kampf im Namen einer Gruppe stabilisiert genau diese Namen und damit Subjektpositionen. Mit anderen Worten: Leyla, für die Utopien negativ konnotiert sind, erweist sich nicht nur als visionäre Denkerin, sondern in ihrer entschiedenen Ablehnung von Definitionen zeigt sie sich – wie Hamide auch – utopisch auch im Bloch’schen Sinne: Sie artikuliert mit ihrer Ablehnung von Definitionen eine für viele unmögliche Vorstellung, zeigt „Mut zum Denken“. Dies kann insoweit als utopische Selbsterfindung gelesen werden, als hier versucht wird, ohne die Basis der Definition, der Identitätsbestimmung zu sprechen. „Wir brauchen einen Ort, von dem aus wir sprechen können“, sagt Hall (1999: 97), aber dieses Sprechen über Ethnizität beispielsweise muss nicht mehr auf eine beschränkte und essentialistische Weise geschehen. Dies jedoch ist keine ganz so einfache Praxis; Leyla versucht es dennoch, sie experimentiert mit ihrer Existenzweise und fordert alteingesessene Vorstellungen heraus.

Nach eigener Bestimmung ist Leyla eine „glückliche Lesbe“. Der Grund dafür liegt ihrer Meinung nach darin, dass ihr Vater nie gesagt hat: „Das ist schlecht!“ Die beteiligten Mitdiskutantinnen, die in dieser Gruppe D alle lesbische Beziehungen leben, lachen bei dieser Aussage. Diese Erklärung wirkt denn doch zu simpel, denn alle wissen um die Schwierigkeiten des eigenen *Coming-out*. Das Lachen ist aber auch ein solidarisches, das von der Erleichterung ermöglicht wird, dass alle, die hier zusammen diskutieren, es geschafft haben, eine für sie in vielfacher Hinsicht sehr unwahrscheinliche gesellschaftliche Position zu erringen und ein ungewöhnliches Leben zu leben.

Das Lesbischsein der Töchter wird häufig von den Eltern als Indiz für die ‚Assimilation‘ derselben in die Einwanderungsgesellschaft gesehen. Lesbischsein ist für viele Migrantinnen und Migranten etwas, was mit der eigenen Herkunft unvereinbar erscheint (vgl. etwa Caliskan/Hamzhei 1996). Die Migration bietet förmlich die Möglichkeit an, das Ungewollte und Unverständliche auf die Einwanderungsgesellschaft zu projizieren, diese für die ‚Abweichung‘ verantwortlich zu machen (vgl. İpekçioğlu 1997). Entscheidend in diesen beiden Passagen ist, dass Leyla das Bild der konservativen türkischen Migranten der ersten Generation zurückweist und gleichzeitig die Migration verantwortlich dafür macht, dass ihre Eltern nun konservativ sind. Nicht hinterfragt wird dabei – auch an spä-

teren Stellen der Gruppendiskussion nicht – das *Coming-out* als ein „Geständnisritual“, welches Foucault folgend im Abendland zu den am höchsten bewerteten „Techniken der Wahrheitsproduktion“ zählt (Foucault 1983: 76). Dabei ist dieses Verfahren in solcher Weise internalisiert – zum Teil ihrer selbst geworden –, dass es „gar nicht mehr als Wirkung der Macht erscheint“ (ebd.: 77). *Coming-out* bedeutet auch den hier Diskutierenden in erster Linie Befreiung aus sie unterdrückenden Verhältnissen.

5.1.3 Von der Freundschaft

Das Moment der Freundschaft ist eines, welches innerhalb utopischer Diskurse einen besonderen Stellenwert inne hat (vgl. etwa Roß 1998) und auch innerhalb Foucaults Konzept der Selbstsorge bedeutsam ist. Im Zusammenhang mit seinem Konzept der „Ästhetik der Existenz“ weist Foucault Freundschaften einen gegendiskursiven Ort zu. Es ist für ihn ein Ort, an dem Neues gedacht und gelebt werden kann.⁸ Und auch wenn Spivaks Aussage zugestimmt werden kann, dass man im Postkolonialismus seine Freunde nicht mehr erkennen kann (vgl. Spivak 1997: 124), so scheint es doch deshalb um so notwendiger, diese Form der Beziehung und Bindung neu zu denken, denn es ruhen gerade hier Möglichkeiten, den Zumutungen des Hier und Jetzt etwas Sinnvolles und Kraftvolles entgegen zu setzen. Spivak spricht sich dabei eigentlich nicht gegen Freundschaften aus, sondern problematisiert vielmehr unhinterfragte Loyalitäten, die auf mythischen *Community*-bildungen beruhen. Sprich: Eine Frau mit Migrationserfahrungen ist nicht unbedingt einer anderen mit derselben Erfahrung freundschaftlich zugetan, sie kann auch zur Feindin geraten.

Während der Diskussion von Gruppe D, die bezüglich des Kriteriums „Politisiertheit“ eher heterogen ist, kommt es beim Sprechen über Beziehungen zu einem kurzem Aufblitzen eines möglichen Konflikts zwischen der populären Hamide und der eher zurückgezogen lebenden Shirin, die auch politisch weniger aktiv ist:

Hamide: Ich glaube ich habe beschlossen, ich will mich mehr um meine Freunde kümmern//lacht//, mich mehr bei ihnen zu melden.

I: Und bei Dir? [zu Shirin]

Shirin: Ich find das immer so schwer, Freunde zu finden. Es gibt glaub' ich so was gar nicht mehr.//leise//

Hamide: Das ist eine andere Sache, ich mein//lacht//

Shirin: Was habt ihr gern auf...

Hamide: Was für Menschen sind...

8 In diesem Sinne ist, Foucault zufolge, das Entscheidende an der homosexuellen Beziehung nicht die Sexualität, sondern die Freundschaft, denn sie erst fordert die heterosexistische Ordnung der Gesellschaft heraus (vgl. Foucault o.J.: 90).

Shirin: Ich hab' einfach meine Freunde, aber ich weiß nicht, ich kann mir nicht vorstellen, dass also die Masse, die sich um dich bewegt Freunde sind, oder?

Hamide: Ich habe drei!

Shirin: Ich beobachte dich oft, wenn du dann ausgehst...

Hamide: Das ist ein anderes Thema!

Shirin: Nee, das ist das Thema! Es ist rein, die Frage war, wie stellst du dir die Menschheit außer dir vor oder die mit denen du konfrontierst?

Hamide: „Was für Menschen sind dir wichtig?“, sagte sie!

Shirin: Egal, aber wem, wer ist dir wichtig, heißt, mit wem bist du konfrontiert.

(ZD 2619-2648)

Hamide und Shirin denken beide, dass Freundschaften wichtig sind, und dass man diese pflegen muss, deswegen hat Hamide beschlossen sich mehr um ihre Freundinnen zu kümmern. Shirin allerdings nimmt im Gegensatz zu Hamide eine weniger optimistische Haltung zu der Möglichkeit von Freundschaft ein. Sie glaubt, dass es eigentlich keine Freundschaften mehr gibt und gibt Hamide deswegen kritisch zu verstehen, dass sie nicht glaubt, dass all die Menschen, die diese kennt, ihre Freundinnen sind. Hamide weiß jedoch darum, deswegen sagt sie, sie habe nur drei Freundinnen. Interessanterweise ist es für Shirin eine Frage der Konfrontation: „Wie stellst du dir die Menschheit außer dir vor?“, heißt wohl: „Wie denkst du dir dein Gegenüber; wie stellst du dir dein Gegenüber vor?“ Um dies beantworten zu können ist es notwendig, sich vom eigenen Ich überhaupt distanzieren zu können. Sehr richtig stellt Shirin fest, dass innerhalb von Freundschaft häufig nur die eigene Spiegelung gesucht wird, dem eigenen Narzissmus also gefrönt wird und eben nicht das herausfordernde andere, die irritierende Differenz. Foucault folgend ist die Praxis der *parrhesia* auch in Freundschaften von Bedeutung, denn sie liefert uns den notwendigen Antrieb zu ständiger Veränderung. Shirin möchte Hamide nicht schmeicheln und macht sie deswegen darauf aufmerksam, dass sie womöglich nicht wählerisch genug ist, wenn es darum geht Freundinnen zu gewinnen. Freundschaft stellt eine Beziehungsform dar, die gewählt wird und nicht qua Geburt vorgegeben wird, wie etwa die Familie. Deswegen ist sie Leyla zufolge Letzterer deutlich überlegen:

Leyla: Ich könnte es nicht, also bei aller Liebe zu meinen Eltern, meinen Geschwistern, wenn ich denke, was für mich täglich wichtig ist, das kann ich nur mit meinen Freunden ausleben! Was in meinem Kopf abgeht, das können nur meine Freunde mir, da können nur meine Freunde mir helfen. Und meine Familie, bei allem Verständnis und aller Liebe, sie können nicht verstehen, was, wie, wie ich mich fühle! Und sie werden sich nie dem annähern und aber, das habe ich bei allen meinen Freunden. Familie ist immer zweitrangig. Immer, immer!

(ZD 2789-2796)

Die *gewählten* Beziehungen rangieren bei Leyla eindeutig vor den *ererbten* Beziehungen. Sie wehrt sich gegen die familiären Bindungen, die alle in der Grup-

pe, mit Ausnahme von Shirin, hochhalten. Nur mit Freundinnen hat sie, wie sie an anderer Stelle betont, ein Glücksgefühl, welches sich aus dem Gefühl des Verstandenfühlens ergibt. Leyla stellt sich damit gegen einen recht vehementen Diskurs innerhalb von Migrantinnengruppen, der besagt, dass nur die eigene *Community* und damit auch Familie eine wirklich verstehen kann. Leylas Visionen benötigen dagegen Freundinnen als Halt. Sie erst ermöglichen ein Andersdenken. Die Familie hochzuhalten gilt vielen Migrantinnen als Pflicht in einer feindseligen Umgebung. Das erschwert es denjenigen, die hier ausscheren und dieser Vorgabe nicht ohne Widerspruch folgen wollen, sich zu verorten.

In Gruppe A wagt niemand zu äußern, die Familie sei zweitrangig, und beim Sprechen über Freundschaften wird konstatiert, dass die Struktur derselben sich in den letzten Jahren deutlich geändert habe. Wir stoßen hier auf ein Muster, welches auch in anderen Gesprächen immer wieder wiederholt wird:

Handan: Bei mir war das so ähnlich. Also, in der Grundschule war ich die einzige Türkin auf der ganzen Schule und während meiner Hauptschulzeit war ich die einzige Türkin in der Klasse, und da war ich auch nur mit Deutschen zusammen und meine Nachbarn waren alle Deutsche und ich war auch nur mit Deutschen zusammen. Und dann (-) ja, ich hatte auch keine Beziehung zu türkischen Jungen oder Mädchen und das war dann eher so die Familie meiner Eltern, das waren dann die. Und dann kam ein RADIKALER BRUCH während meiner Oberstufenzeit, dann war ich ganz plötzlich nur noch mit Türken zusammen und die Beziehungsfähigkeit zu Deutschen hatte ich dann plötzlich nicht mehr. Ich kann's mir bis heute nicht erklären, wie das passiert ist. Aber dann hatte ich nur noch türkische Freundinnen. Das war für mich völlig ungewohnt. Und während meiner Fachhochschulzeit hat sich das wieder geändert, da war ich sowohl mit Deutschen als auch mit Türkinnen zusammen. Ja, und jetzt hab' ich irgendwie das, was ich schon immer haben wollte: Irgendwie ganz viele Nationalitäten und das finde ich schön. So, wie es jetzt gerade ist. Deutsche, Türkinnen, Spanierinnen, Italiener... (ZA 435-450)

Handan formuliert den Zeitpunkt, an dem sie sich von deutschen Freundinnen entfremdet und nur noch mit türkischen Menschen umgibt, als „radikalen Bruch“. „Die Beziehungsfähigkeit zu Deutschen hatte ich plötzlich nicht mehr“, sagt sie, und spricht damit dieselbe Sprache wie Hamide von Gruppe D, die sich nicht vorstellen kann, eine Liebesbeziehung zu einer deutschen Frau aufzubauen, auch wenn sie früher fast ausschließlich Beziehungen mit diesen gelebt hat. „Und dann merk' ich, auch wenn ich eine Frau wunderschön finde, denke ich: ‚Oh, deutsch!‘, das tört mich ab“ (ZD 1324f.). Unter utopischer Betrachtung interessant ist, dass sich eigentlich alle eine Freundschaftsstruktur wünschen, die das Merkmal Herkunft überwindet. Handans Aussage: „Ja, und jetzt hab' ich irgendwie das, was ich schon immer haben wollte. Irgendwie ganz viele Nationalitäten und das find' ich schön. So, wie es jetzt gerade ist. Deutsche, Türkinnen, Spanierinnen, Italiener...“ ist dafür ein charakteristisches Beispiel. Freundschaften werden nicht nur in der eigenen *Community* gesucht, ja z.T. nicht einmal

vermutet. Und sie werden auch nicht in der Gesellschaft gefunden, in die die Frauen aufgefordert sind, sich zu integrieren. Für Leyla ist es egal, was für ein Pass die Person hat, die sie liebt oder wo diese geboren wurde. Was für sie wichtig ist, ist, dass diese Person „sich nicht definiert“.

Leyla: Ich hab' zum Beispiel das Gleiche mit meinen, also bei großen Liebesbeziehungen gehabt mit Frauen, die nicht, genau wie ich, sich nicht definiert haben. Zum Beispiel meine große Liebe war zum Beispiel eine russisch – Amerikanerin. Also, die definierte sich überhaupt nicht. Wir haben uns beide nicht definiert. Wir haben nicht gesagt, woher wir kommen, sie hat's nicht interessiert, warum, ob ich mich türkisch fühle. Ich hab mich nicht einen Scheiß interessiert, ob sie sich russisch fühlt, wir waren einfach total, also das war für mich perfekt...

(ZD 1827-1834)

Leylas ideale Beziehung sieht sie mit einer Frau, die sich nicht definiert und die auch sie nicht eingießt in eine klare Form, ein eindeutiges Sein. Dann ist wohl auch erst die Möglichkeit für die Bewegung des Subjekts gegeben. Und schließlich ist nur ein Subjekt, das sich „beständig in Bewegung befindet, sich permanent selbst neu erfindet“ in der Lage, „den zahlreichen Einschließungs- und Ausschließungsprozeduren, die das Abendland zur Disziplinierung des Individuums erfunden hat“ zu entkommen (Schroer 1996: 157). Durch die Hinterfragung der Kategorisierungspraxis, die Migrantinnen häufig erfahren über die Frage, wie sie sich denn fühlen (deutsch oder türkisch beispielsweise), wird eine eindeutige Identität und Identifizierung immer wieder erzwungen. Leyla und Hamide weisen diese vehement zurück und schaffen damit auch Raum für Neues. Und das können auch neue ‚Freundinnen‘ sein. Oder wie Bloch es formuliert hat: „Nur daß keiner ist, was er sein möchte oder könnte, scheint klar [...] Von daher aber auch die Lust, Neues zu beginnen, das mit uns selbst anfängt“ (Bloch 1993: 1089).

5.2 Den Verhältnissen widerstehen

In den Gruppendiskussionen finden sich überall kleine und größere Akte der Subversion, die Freude an der Transgression beherbergen. Bircan beispielsweise stiehlt die rechtsextreme Zeitung ihrer Nachbarn (ZA 1445f.), Katerina organisiert Partys für Türken und Griechen (ZB 348f.), Suna steht zu ihrem deutschen Freund, obwohl sie das in große Schwierigkeiten mit den Eltern bringt (ZB 652f.), Hamide benützt an der Grenze ihren deutschen Pass, um einem Mann zu helfen, der zu viele Zigaretten dabei hat (ZD 710f.), Leyla läuft als Jugendliche von Zuhause weg (ZD 3049f.), Gül und ihre Freundinnen organisieren Demos und Podiumsdiskussionen zum Thema doppelte Staatsbürgerschaft (ZC 322f.) etc. So disparat diese Sammlung auch sein mag, so macht sie doch deutlich, wie

Migrantinnen den normalisierenden Alltag durchbrechen, ohne dass dies immer von der Mehrheitsbevölkerung wahrgenommen wird. In diesen Fragmenten des Widerstands zeigt sich ein Wunsch nach weniger Regierung im Sinne Foucaults. Es sind dies de-vikimisierende Praxen, von denen im Diskurs um Migration nur wenig die Rede ist. Migrantinnen der zweiten und dritten Generation *handeln* den Verhältnissen entgegen und bewegen sich dabei weg von den sie einschnürenden sozialen Positionen, die ihnen von Seiten der Dominanzbevölkerung und der Familie und ‚Herkunftscommunity‘ zugewiesen werden. In den Diskussionen wechseln sich Geschichte(n) und utopische Fragmente ab und spinnen dabei ein neues Netzwerk von Bedeutungen. Immer wieder werden Ereignisse aus der Kindheit und aus dem Alltag erzählt, die Zustimmung hervorrufen (sollen). (Gemeinsame) Geschichte(n) zu schildern dient hier nicht nur der Subjektkonstituierung, sondern auch der Gruppenkonstituierung. Ein ‚Wir‘ entsteht dabei aus dem geteilten Leid und den geteilten Hoffnungen gleichermaßen. Und dieses Hoffen manifestiert sich nicht selten in Form gemeinsamer Träume. Das, was die Gruppen zuvorderst zu einer spezifischen Gruppe macht, sind in dieser Untersuchung die gelebte Migration und die damit einhergehenden Erfahrungen von Diskriminierung, Marginalisierung und Stigmatisierung, aber auch die Erinnerung an Erprobung des Widerstands und Aufbegehren gegen diese Praxen der Unsichtbarmachung und Minorisierung.

Das Bild vom besseren Leben hat dabei eine besondere Bedeutung, denn es ist im utopischen Denken wie auch für Frauen mit Migrationserfahrungen handlungsleitend. Eingeschrieben in dieses Bild ist der Wunsch nach gesellschaftlicher Transformation und die Hoffnung auf vertikale Mobilität. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, auf die Rolle der Kategorie „Glück“ im Leben von Migrantinnen zu deuten. In einer Gesellschaft, die Frauen mit Migrationshintergrund sehr beschränkte Partizipationsmöglichkeiten bereitstellt und dieselben in vielfacher Art und Weise diskriminiert und ausgegrenzt, spielt das, was von denselben als „Glück“ angesehen wird, eine wichtige Rolle. Bildungsmöglichkeiten und Chancengleichheiten werden beispielsweise zu einer Sache des Glücks deklariert und oft nicht weiter hinterfragt. Nicht von ungefähr fragen sich die in Deutschland aufgewachsenen migrantischen Akademikerinnen, wenn sie sich kennen lernen, wie sie *das* geschafft haben.

„Die ungewöhnlichsten Geschichten kommen dabei zum Vorschein. Eine Freundin erzählte beispielsweise, daß es bei ihr *reiner Zufall* gewesen sei. Sie hatte eine Realschulempfehlung bekommen und wußte nicht, was sie mit ihrem Zeugnis anfangen soll. Schließlich zeigte sie es dem Vater ihrer deutschen Freundin, die eine Gymnasialempfehlung bekommen hatte. Der nahm sie in eine Schule mit und meldete sie mit seiner Tochter zusammen dort an. Vielleicht schaffst du es, sagte er ihr damals. Sie schaffte schließlich den besten Notendurchschnitt ihres Jahrgangs“ (Gülfirat 1999: 44f.; Hervorhebungen MCV)

Bildungskarrieren werden zur Zufallssache, zum Glücksfall eben. Was aus den Frauen wird, hängt vom Schicksal ab und weniger von genutzten oder ungenutzten Partizipationsmöglichkeiten. Diskriminierungsformationen, die eine vertikale Mobilität erschweren, werden durch Glücksfälle gleichsam überwunden. Da ist die sensible Lehrerin, die sich gegen ihr Kollegium durchsetzt und sich für die Migrantin einsetzt, die deutsche Freundin oder der deutsche Nachbar, der mit dem Ausbilder spricht oder bei den Hausaufgaben hilft: Glücksfälle! Und wenn es nicht Glück war, welches zum Bildungserfolg verholfen hat, dann waren es die ‚ausländerfreundlichen‘ Erzieher/-innen und Lehrer/-innen, die in ‚ungerechter Weise‘ dazu beitrugen. So glaubt Ayşe, dass sie in der Schule „immer eine extra Behandlung gekriegt“ hat (ZA 1167f.). Glück könnte hier definiert werden als etwas, was nicht erwartet wird und deswegen die Variierung des Normalfalls darstellt. Der Normalfall ist immer noch, dass Migrantinnen viel weniger Chancen haben, gute Bildungsabschlüsse zu erzielen. Und obwohl immer mehr Migrantinnen über hohe Bildungsabschlüsse verfügen, muss weiterhin konstatiert werden, dass die Anzahl im Vergleich zu jungen Frauen deutscher Herkunft niedriger ist und zudem die guten Startbedingungen nicht unbedingt gute Chancen auf den Arbeitsmarkt bedeuten (vgl. Castro Varela/Clayton 2003). Es ist vielen Teilnehmenden zufolge das Glück, welches eine Variation der erwarteten eigenen Entwicklung zugelassen hat. Und das Glück wird von den Teilnehmenden der Gruppendiskussion genutzt, um neue Wege zu gehen und auch um das ‚bessere Leben‘ dort zu suchen, wo es die Eltern und sie selber niemals erwartet hätten.

Die besondere soziale Position von Migrantinnen der Nachfolgenerationen wird auch deutlich, als die politisch aktive Gruppe C über die Debatte um die doppelte Staatsbürgerschaft spricht und die unterschiedlichen Auswirkungen auf die differenten Migrationspopulationen zur Sprache kommen:

Carmen: Und (--), also dafür dass zwei Generationen, jetzt in meiner Familie, bei den anderen vielleicht eine oder auch zwei, maßgeblich hier mitgetragen haben die ganze Zeit, und so acht Millionen andere Leute auch, finde ich, ist es eigentlich eine Ohrfeige (-), also für diese Leute. Ich mein’ die sich dann auch wiederum nicht beschweren, weil sie sich, ja weil sie nicht unbedingt die Möglichkeiten haben, sich zu artikulieren, aber ich mein’, es wird einfach übergangen. Ich mein’ uns kann man auch nicht mehr übergehen, ganz einfach weil wir in der Lage sind und in gewisser Weise den Aufstieg geschafft haben, aber die erste und die zweite Generation teilweise sind eigentlich so die Verlierer.

(ZC 517-526)

Bereits im dritten Kapitel wurde kurz dargestellt, welcher Diskurswendungen sich Migrantinnen der zweiten Generation wiederholt bedienen, um sich von der ersten Einwanderinnengeneration abzugrenzen. In dieser Passage klärt uns Carmen, deren Familie in der dritten Generation in Deutschland lebt, darüber auf,

wer die eigentlichen Verlierer der neueren Einwanderungsdiskurse und deren politischen Auswirkungen sind: Die erste und interessanterweise für Carmen auch die zweite Generation, weil sie sich, wie sie es ausdrückt, „nicht artikulieren können“. Deswegen, so Carmen, haben sie eben nicht die Möglichkeit, der Gewalt des Diskurses etwas entgegenzusetzen. Dagegen sieht sie sich und ihre politischen Freundinnen in der Runde als Aufsteigerinnen, die der Diskurs nicht mehr übergehen kann. Damit bemüht sie, wie Hülya von Gruppe A auch, eine Metapher der Besonderheit und Außergewöhnlichkeit. Sie neigt aus dieser Position der Exklusivität zu einer Überschätzung der Ressource Bildung bei gleichzeitiger Unterschätzung kulturrassistischer Diskurse und der bestehenden Widerstandsmöglichkeiten der ersten und zweiten Generation. Ihre Bildung eröffnet ihr Möglichkeiten in der Öffentlichkeit gehört zu werden, doch freilich führt dies nicht ohne weiteres zu einer Änderung des rassistischen Diskurses und natürlich sind vom Einwanderungsdiskurs in der Bundesrepublik Deutschland alle Migranten und Migrantinnen betroffen, wenn auch in unterschiedlichem Maße. Carmen glaubt das, was viele Menschen, die verletzliche soziale Positionen besetzen, denken: Dass Bildung und/oder Geld sie aus diesen entlassen. Doch strukturelle Benachteiligungen, die als solche staatlich reguliert sind, lassen sich nicht alleine durch einen individuellen Aufstieg überschreiten. Die Abgrenzung zu der ersten und zweiten Generation stabilisiert die oft proklamierte Vorstellung der Überwindung von Ungleichheit durch Bildung. Dabei ist es Carmen selber, die an einer anderen Stelle der Diskussion über Diskriminierungen im Universitätsbetrieb berichtet (ZC 1998ff.).

Tülay folgt Carmens Argumentation, fügt ihr jedoch einen kritischen Ton hinzu:

Tülay: Ich würde halt noch nicht mal sagen, dass so die erste, zweite Generation so daran hängen bleibt. Ich mein letztendlich sind wir ja doch ziemlich elitär. Für die meisten Jugendlichen, die halt irgendwie, was weiß ich, gerade ihren Hauptschulabschluss gemacht haben und noch keinen Ausbildungsplatz haben oder so, die können den Antrag stellen, so oft sie wollen, aber solange sie halt nicht nachweisen können, dass sie ein geregeltes Einkommen haben oder was weiß ich was, wird da halt eben nichts entschieden. Und wenn die dann auch noch mal irgendwie drei mal schwarz gefahren sind und dabei erwischt worden sind, dann geht da gar nichts mehr, ja//lacht//
(ZC 528-536)

Tülay macht darauf aufmerksam, dass sie – die Diskutierenden – ein besonderes Segment der Migrationsnachfolgegeneration darstellen, denn für die Mehrheit der jungen Erwachsenen würde eine Einbürgerung wohl auch deswegen nicht infrage kommen, weil sie nicht einmal über einen Ausbildungsplatz und Einkommen verfügen und damit eine der wichtigsten Bedingungen für eine Einbürgerung nicht mitbringen. In diesem Zusammenhang spricht sie nicht davon, dass sie und die anderen privilegiert seien, sondern beschreibt sich und ihre Mit-

diskutantinnen sogleich in radikalerer Weise als „elitär“. Anders als ihre politische Freundin Carmen nimmt sie nicht an, dass die Konsequenzen aus der Einwanderungsdebatte nur die erste und zweite Generationen betreffen, sondern eben doch auch die dritte Generation. Ihr Sprechen kann als eine Praxis der notwendigen Selbstkritik gelesen werden, die partikulare Interessen überschreitet. Mit anderen Worten könnte gesagt werden, dass Tülay *parrhesia* ausübt, denn sie distanziert sich von narzisstischen Schmeicheleien (vgl. Foucault 1988a: 26), die da lauten, dass das Kollektiv, dem sie und die anderen angehören, ein besonderes sei. Aus der bewusst privilegierten Position ergeben sich viel eher, Tülay zufolge, politische Verantwortlichkeiten, die über die partikularen hinausgehen müssen, sollen soziale Ungleichheiten umfassender thematisiert werden. So gibt sie sich nicht damit zufrieden, die Verhältnisse anzuklagen, vielmehr fordert sie dazu auf, die eigene Privilegiertheit ins Visier zu nehmen (vgl. hierzu Dhawan 2005). Es wird deutlich, wie die eigene Verletzlichkeit im Zusammenhang mit den zur Verfügung stehenden Ressourcen – etwa Bildung, Kenntnisse über politische Rahmenbedingungen, politischer Zusammenhalt etc. – zu einer Position der diskursiven Stärke gerät, die eine Immunisierung gegen Kritik ebenso wenig akzeptiert wie die faktischen Stigmatisierungen und Ausgrenzungen. Die Dokumentation der Kämpfe innerhalb der oft homogenisierten Minorisierten Gruppen erscheint zur Erhaltung der visionären Kraft notwendig, da sonst eine Idealisierung praktiziert wird, die den politisch denkenden Subjekten nicht gerecht wird und auch nicht respektvoll ist.

Neben den Auseinandersetzungen innerhalb der Gruppen um Deutung von Realität, Bewertung von Geschehnissen und Entwurf eigener Strategien gab es auch immer wieder Gespräche, die sich um die (unmögliche) Idee der Utopie selbst drehen:

Hamide: AUCH DAS ist noch nicht mal meine Utopie! In einer rein lesbischen Gesellschaft leben zu dürfen, auweia, Frauen sind doch viel zu kompliziert! Aber so gesellschaftspolitische Ideen oder Ideale hab' ich nicht.

Nuran: Ja, ich hab' auch eher so Antiideen: Dagegen, irgendwas gegen was zu sein und nicht für was.

I: *Das ist ja keine Utopie.*

Nuran: Ja genau, das und das find ich Scheiße! Aber ich könnt' jetzt zum Beispiel also, Grenzen auf, ey, aber was will ich? Zum Beispiel auch dieses (-) Revolutionsgedanke denke ich, habe ich, aber ich wüsste gar nicht was ich dann, wenn der Staat gekippt wäre also, was für ne Idee ich hätte. Also nicht....

(ZD 3646-3659)

Während Hamide sagt, dass sie keine politischen Ideale hat – obwohl sie in vielen politischen Gruppen aktiv war und noch ist – und sich klar distanziert von träumerischen Sehnsüchten nach homogenen *Communities* wie es eine „Lesbengesellschaft“ wäre, zeigt sich Nuran eher nachdenklich und unzufrieden. Sie

sympathisiert zwar mit dem Gedanken der Revolution, den sie anziehend findet, doch wie sie selber sagt, fehlen ihr die Ideen für das Danach. Ein wenig hilflos gibt sie zu, dass sie gar nicht wüsste, was sie tun würde, wenn dann „der Staat gekippt wäre“. Damit steht Nuran sicher nicht alleine da, denn viele haben keine klare Vorstellung davon, wie etwa das Marx'sche Reich der Freiheit aussehen könnte. Es ist dies gleichfalls ein Indiz für einen zunehmenden Utopieverlust, der auch bei anderen Diskutierenden zu konstatieren ist und der auch Konsequenz eines Wissen über „enttäuschte und enttäuschende Revolutionen“ überall auf der Welt ist. Leyla glaubt, dass Utopien einem nur etwas vorgaukeln: „Es GEHT EINFACH NICHT!“ (ZD 3788), ruft sie in die Runde und plädiert dafür, durch das Leben zu gehen, ohne dabei anderen wehzutun. „Aber das ist das Einzige, was ich irgendwie fassen kann“ (ZD 3801).

Als Nuran auf das Bedauern des Utopieverlustes angesprochen wird, welches in ihren Äußerungen spürbar wird, antwortet sie denn auch:

Nuran: Ja, das klingt nur so scheiß realistisch.

//lachen im Hintergrund//

Nuran: Kannste wohl sagen. Ja, aber ich hab halt einfach keine Idee, weil es ja halt schwierig ist, zu wissen, was wichtig ist, wo du weißt, ja, Wünsche auch zuzulassen oder auch so, politische Ideen zu haben//leiser werdend//
(ZD 3682-3688)

Die Aussage, dass es schwierig ist Wünsche und damit auch politische Ideen zuzulassen, beschreibt gewissermaßen ein gespürtes Utopieverbot. Nuran ist seit jungen Jahren politisch sehr aktiv in linken Gruppen, doch es scheint ihr der Mut zu fehlen, Wünsche zuzulassen. Der Moment ist deswegen spannend, weil beim Sprechen über Utopien Nuran klar wird, dass sie nur sehr unklare, zaghafte utopische Visionen hat – etwa *die* Revolution – und diese Tatsache sie nachdenklich stimmt. Das politische Utopieverbot hat Konzepte wie das der „Revolutionierung der Gesellschaft“ leblos werden lassen. Dass sich Nuran damit unzufrieden zeigt, ist ein Zeichen dafür, dass sie den Utopieverlust tatsächlich als Verlust wahrnimmt und nicht etwa ignoriert. Wenn nun der Utopieverlust, auch aufgrund eines umfassenden Utopieverbots zustande kommt, können dann überhaupt utopische Visionen bei den Diskutierenden ausgemacht werden? Und wenn nicht, heißt das dann, dass die Verhältnisse hingenommen und nicht herausgefordert werden? Eine Antwort auf diese Fragen ist einfach und kompliziert zugleich, denn es ist wohl so, dass ein Utopieverlust generell auszumachen ist, und dennoch träumen die Teilnehmenden, teilen sie Sehnsüchte und entwerfen Strategien, um den hegemonialen Verhältnissen zu widerstehen. Sie möchten durchaus Gesellschaft verändern und gehen dabei meistens sehr selbstkritisch vor. Die Visionen bleiben in der Regel zwar eher oberflächlich und fragmentarisch, was auch mit den Rahmenbedingungen des Gespräches zusammenhängt, jedoch wird

– und das ist entscheidend – die utopische Richtung, die Tendenz des Hoffens durchaus transparent:

Serpil: Ich glaub ich würde erst mal das Menschenbild was ich habe, das ist zu egoistisch finde ich und deswegen würde ich ein ganz anderes also, ich würde den Menschen vollkommen verändern//lacht//

Bircan: Ja, das meinte ich ja eigentlich...

Serpil: Ja, ich finde, ich weiß nicht, wir haben also, dass wir unseren Egoismus vielleicht überwinden und so ja, diese materiellen Sachen nicht so nehmen. Ich weiß nicht, ich finde das irgendwie. Ich bin ja auch so. Und also Nationen würde ich VOLLE KANNE abschaffen. Weil ich finde alle Probleme, die wir haben, haben damit angefangen, dass man halt irgendwelche Nationen [unverständlich] weiß ich nicht. Keine Ahnung!//lacht//

(ZA 1656-1667)

Serpils utopisches Denken erweist sich als ethisch und selbstkritisch zugleich: Die kurze Sequenz zeigt ihre Beunruhigung über die generelle Beobachtung, dass Menschen egoistisch sind, und sie schließt sich selber aus dieser Beschreibung nicht aus. Könnte sie, so würde sie den Menschen vollkommen verändern. Dies ist eine revolutionär-visionäre Idee, die anachronistisch und womöglich auch ein wenig naiv anmutet, doch zeigt sie an, dass utopisches Potential vorhanden ist. Den Ursprung allen Unheils sieht Serpil in den Nationen, für die Menschen, wie Anderson (2003) gezeigt hat, zu sterben bereit sind. Nationen würde Serpil abschaffen und reflektiert gleichzeitig zu dieser Forderung auch ihre Ausgrenzungserfahrung und die ihrer Freundinnen, die entscheidend mit der Formation von Nationen verknüpft ist, denn das Konzept des Nationalstaats geht von einer klaren Korrespondenz zwischen nationalen Grenzen und denen, die innerhalb dieser leben, aus (vgl. etwa Yuval-Davis 1997a, b). Es ist verständlich, dass Serpil sagt, dass alle ihre Probleme mit der Idee der Nation zusammenhängen, denn die Erfahrungen von Ausgrenzungen und Stigmatisierungen, die gerade in Gruppe A immer wieder zur Sprache kommen, haben v.a. damit zu tun, dass sie als nicht zugehörig zur deutschen Nation und Kultur gesehen werden. Sie stellen gewissermaßen das Differente dar, das zudem nur bedingt integrierbar scheint.

Utopisches Visionieren ist ein spezifisches Blicken auf Zukunft, ein Ersinnen, welches aufs engste mit der Praxis des Erinnerns verwoben ist, welches ein Zurück-Blicken in die Vergangenheit darstellt. Sich-Erinnern stellt dabei einen Prozess des Ordnen dar. Es dient gewissermaßen der Subjektobjektivierung ebenso wie der Selbststrukturierung (vgl. Georgi 2000: 146). Dabei steht es mit dem Ersinnen in einem dialektischen Verhältnis, denn nur wer sich erinnert, ist des Ersinnens fähig. Das Erfahren des Hier und Jetzt wird zu einer neuen Erfahrung. Der Akt des Erinnerns ist somit Teil utopischer Praxis, denn es stellt eine Basis für das ‚Durchhalten‘ im Angesicht von Unterdrückung dar. Erinnern ist hier ein Erinnern-an-ein-Anderes, welches den Vorstellungen der Mehrheit und

ihrer kollektiven Erinnerung Risse zufügen kann (vgl. Foucault 1977). Das Benennen gewaltvoller Erfahrung, aufgrund von ‚Äußerlichkeiten‘ zum Ziel von Hass und Verachtung zu werden, wird gekoppelt an eine utopische Idee der „vorurteilsfreien Gesellschaft“. Zugegeben, auch Menschen, die nicht aufgrund ihres Aussehen und/oder ihrer Herkunft stigmatisiert werden, träumen zuweilen von der „vorurteilsfreien Gesellschaft“, allerdings ist das Benennen dieser Utopie nicht in der Art und Weise gekoppelt an eigene Erfahrung und damit different emotional durchdrungen. Herrschaft, so könnten man sagen, bedeutet die Regulierung von Vergessen und Erinnern. „Die Pflicht zu vergessen wird zur Voraussetzung dafür, die Nation zu erinnern“ schreibt Bhabha (1997c: 181) und macht damit darauf aufmerksam, dass die Bildung der Nation notwendigerweise auf dem Vergessen aufruht. Vergessen werden die Zeiten, in denen der Ort, an dem jetzt gelebt wird, andere Namen trug, andere Regierungsformen, andere Mythen beherbergte. Einwanderung und ihre Effekte auf den geo-politischen Raum müssen vergessen werden, um die Idee der Nation zu stabilisieren. Insoweit ist verständlich, dass Migrantinnen sich erinnern an Migration und an Erfahrungen von Diskriminierungen, die es ihnen ermöglichen, Visionen für die Zukunft zu entwickeln, welche die von Bhabha zitierte „orale Leere“ der Migrantinnen zu überwinden sucht (ebd.: 187). Dies ist beispielsweise der Fall in Gruppe C, wo die Frauen über die Verhinderung der doppelten Staatsbürgerschaft sprechen und die Unterschriftensammlung der CDU, die dies zu einem großen öffentlichen Ereignis werden ließ:

Gül: Ohne Wahlrecht habe ich noch nicht mal dieses Minimum an Macht, den Politikern oben zu sagen, was ich will und was nicht. Es geht nicht anders.

Tülay: Deshalb konnte sich ja die CDU auch nur diese Megakampagne dagegen leisten, ja. Also ich meine, ich möchte halt dafür sorgen, dass irgendwie die Generationen nach mir, das nicht vergessen, ja so in welcher Einzigartigkeit irgendwie da... Das war wirklich Volksverhetzung, was die da gemacht haben und sonst nix//lacht kurz//. Also...

(ZC 453-459)

Tülay, die Geschichtsstudentin, möchte dafür sorgen, dass die von der CDU initiierte Kampagne, die schließlich den Entwurf zur doppelten Staatsbürgerschaft zum Wanken brachte, nicht vergessen wird. Die anderen Teilnehmenden in Gruppe C teilen diese Empörung. Auch sie erinnern sich sehr gut an diese Zeit. Als ‚Volksverhetzung‘ bezeichnet Tülay die Kampagne und in der Tat ist sie damals von vielen politischen Beobachter/-innen als unethische Politikpraxis kritisiert worden. Erinnern wird Teil einer politischen Strategie, deren Ziel die Skandalisierung sozialer Ungerechtigkeiten ist. Mit anderen Worten: Politisch sein bedeutet erinnern, bedeutet gegen das Vergessen arbeiten. Die hier diskutierenden Frauen bringen eine andere Geschichte zum Vorschein, die andere Zukunftsmodelle entwickeln möchte. Die Thematisierung von Erfahrungen der Erniedrigung und Verletzung stellt dabei die Basis her, von der aus ein utopischer

Impuls entwickelt werden *kann*, selbst wenn dies nicht zwangsläufig der Fall sein muss. Erinnern und Aussprechen dieser Erinnerungen ist notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die Produktion eines utopischen Impulses und damit die Aufweichung von Gewalt- und Herrschaftsverhältnissen. In Gruppe A sagt Handan beispielsweise, direkt nach ihren Utopien befragt:

Handan: Also ich würde mir ganz, ganz doll wünschen, dass die Bilder, die wir im Laufe der Geschichte, ja unserer Menschheit haben, so von wegen, das lockige Frauen temperamentvoller wären und so und dann eben naiv und dumm seien//lacht//Und das glatte Haare irgendwie...

Serpil: Was?//empört//Echt?

Handan: Weiß ich nicht, mein' ich gelesen zu haben.//lacht//Ja, dass an Äußerlichkeiten nicht irgendwie...

[3s Pause]

Serpil: Dass es keine Schubladen gibt!

Handan: Ja, dass auf Grund von Äußerlichkeiten mir gegenüber... ja so abfällige Bemerkungen, so ganz subtile, die man, die ich meistens nicht belegen kann, dass mir das nicht passiert. Und auch anderen Menschen, die mir nahe liegen, dass denen das nicht passiert.

(ZA 1514-1531)

Handan aus Gruppe A formuliert eine Utopie, in der es keine rassistischen Vorurteile mehr gibt. An die Thematisierung der eigenen Rassismuserfahrungen wird die Vision einer vorurteilsfreien Welt geknüpft. Sie artikuliert den Wunsch, dass alle Menschen Abschied nehmen von den „Bildern, die wir im Laufe der Geschichte“ angesammelt haben. Es ist interessant, dass sie an dieser Stelle nicht in Wir und Ihr spaltet, sondern die Hoffnung formuliert, dass auch *andere* dann nicht mehr unter diesen Vorurteilen leiden müssen. Rassismus, so Mecheril (1997), kann direkt, aber auch indirekt erfahren werden. Und so ist der allgemeine Wunsch, dass es auch anderen Menschen, die ihr nahe sind, nicht passiert, dass auch sie keine rassistischen Bemerkungen mehr ertragen müssen, wie sie sagt, eine Bekräftigung des Wunsches nach einer Nicht-Wiederholung von Diskriminierungserfahrung. Es ist die Vision eines Ortes des Nicht-Ausschlusses und der Nicht-Stigmatisierung, an dem ein *anderes* Leben möglich ist.

Danach befragt, wie sie beschreiben würden, was ihre politischen Ziele sind, sprechen Handan und Serpil davon, dass es v.a. darum geht, die „gängigen Bilder anzukratzen“; die Stereotypen infrage zu stellen:

Serpil: Infrage zu stellen, das was eigentlich so als Stereotyp irgendwie gilt. Dadurch, dass wir uns halt zeigen zum Beispiel. Oder den anderen auch klar zu machen...

Bircan: Dass wir existieren!

Serpil: Dass sie ja auch keine Stereotypen sind, also vielleicht auch uns selber irgendwie klar zu werden, dass es auch nicht, dass die Deutschen auch nicht einheitlich sind.

Zum Beispiel, ja, wenn man über die Deutschen spricht, das gibt's ja auch irgendwie auch nicht, so was...

(ZA 1792-1801)

Das Hinterfragen der gängigen Stereotypen bedeutet für Bircan, in ihrer Existenz wahrgenommen zu werden. Es ist dies eine Form der Bildstörung und sicher dann als mutig zu bezeichnen, wenn nicht nur die persönlichen Interessen verfolgt werden, sondern dieses Hinterfragen zu einem ethischen Projekt wird, indem Stereotypen im allgemeinen hinterfragt werden. Serpil entwirft eine politische Programmatik, bei der der Selbst-Immunisierung gegenüber Kritik der (potentiellen) Opfer von Diskriminierungen aktiv widerstanden wird. Dies deutet auf eine politische Praxis hin, die den Feind nicht mehr im anderen sucht, sondern in den Strukturen, die die Subjekte in ihrem Sosein und ihrer spezifischen Positioniertheit entwerfen und einschränken.

5.2.1 Strategien und Programmatiken

In seinem Essay *Das rassistische Schibboleth* stellt Slavoj Žižek, in Anlehnung an Lacan, zwei Arten des zeitgenössischen Intellektuellen vor: Es sind dies die Figuren *fool* und *knave*. Während der *knave* ein zynischer Konformist ist und damit eine antiutopische Figur verkörpert, der die bestehende soziale Ordnung mit der Begründung rechtfertigt, dass diese nun mal existiere, entspricht der *fool* dem linksgerichteten Hofnarr, „der die Lüge der bestehenden Ordnung öffentlich bloßstellt, allerdings auf eine Art, die die performative Effizienz seiner Rede aufhebt und für niemanden eine Bedrohung darstellt“ (Žižek 1997: 145). Gerade die Figur des *fool* scheint im Zusammenhang der hier interessierenden Fragestellungen spannend, denn einigen Utopiekritikern zufolge ist sicherlich die Utopikerin ein solcher *fool*: Wenn Utopien Narrenparadiese sind, sind die, die sie entwerfen, nichts anderes als Närrinnen. Und auch wenn eine Kritik des Hier und Jetzt Bestandteil vieler utopischer Entwürfe ist, so bleiben die Entwürfe ineffektiv, solange sie nicht sozial-transformatorische Strategieüberlegungen mit einschließen. Ein interessantes Beispiel hierfür ist die lustvoll von Ayşe aus Gruppe A präsentierte Utopie, die in dieser Art und Weise in keiner anderen Diskussion auftrat. Es handelt sich dabei verkürzt gesagt um einen Alptraum der Mehrheitsdeutschen:

Ayşe: Ich hab eine ganz andere Vorstellung. Auf jeden Fall ist das ein ganz riesengroßer Traum von mir! Ich weiß ganz genau, dass das nicht realis... so halt realisierbar ist. Auf jeden Fall würd' ich, wünsche ich diesen Deutsch-Deutschen, die hier in Deutschland leben, ich MÖCHTE ALLES WAS AUSLÄNDISCH IST abschaffen! Was hier... wirklich, ist eine Erfahrung wert! Zum Beispiel für ein Jahr oder für zwei Jahre alles was

nicht Deutschland ist, zum Beispiel diese Döner-Imbiss-Buden und was weiß ich, die Reisen, das Ausland...

Bircan: Ja, das ist auch cool!

Ayşe: ALLES WEG, ALLES WEG! Nichts Ausländisches mehr. Da möchte ich mal die Deutschen beobachten. Ich glaube, die würden zu Grunde gehen.

Alle://lachen//

Bircan: Das ist auch gut. Das ist auch eine gute [unverständliches Wort]

Ayşe: Da würden sie bestimmt sagen: „AUSLÄNDER HER! KOMMT REIN! WIR GEHEN ZUGRUNDE!“

Alle://lachen laut//

Ayşe: Das ist die Form von (-) Das ist eine Utopie halt!

I: Ja.

Ayşe: Aber das wäre wirklich ne Erfahrung wert. Alles Ausländische raus. Kein Urlaub mehr halt ins Ausland nur noch DEUTSCH. Richtig, Bockwurst und Bockwurst nichts mehr, keine Tees mehr. Überhaupt die ganzen Gewürze, was ausländisch ist alles weg. Was meinst du mal, wie die Deutschen da gucken. Ja, das wäre richtig bitter. Die würden sich WÜNSCHEN, die würden sich wünschen//lacht//, dass die Ausländer rein kommen//lacht//.

Serpil: Gemein.

Ayşe: Das wär's. Das möchte ich. Aber das ist nicht realistisch, nee?

(ZA 1611-1647)

Die hier von Ayşe skizzierte Utopie ist sozusagen eine Rachevision und auch Warnutopie. Ayşe phantasiert was passieren würde, wenn die radikal rechtsextreme Phantasie Wirklichkeit würde und Deutschland nur ‚deutsch‘ wäre, ‚rein‘ sozusagen. Es handelt sich um eine Vorstellung, welche sie gewissermaßen griffbereit hatte. Eine Idee, über die sie anscheinend oft nachgedacht hat, weswegen sie diese spontan reproduzieren konnte. Mit Selbstbewusstsein und Nachdruck präsentiert sie hier eine Utopie, in der sich Wut lustvoll Platz macht. Die Wut richtet sich gegen die „Deutsch-Deutschen“. Eine Bezeichnung, die die Diskutantinnen der Gruppe A für in Deutschland lebende Mehrheitsangehörige zur Anwendung bringen. „Deutsch-Deutsche“, das sind jene, deren Zugehörigkeit nie hinterfragt wird und die auch selber ihre Zugehörigkeit nie hinterfragen. Sie sind ‚deutsch‘ und daran wird nie ein Zweifel geäußert. Damit einher gehen alle Privilegien, die aufgrund unhinterfragter Zugehörigkeit zugestanden werden, vom Wahlrecht bis hin zur freien Wahl des Arbeitsplatzes und einem recht sorgenfreien Alltagsleben. Im Kontext dieser Diskussion um Utopien hat „Deutsch-Deutsche“ einen bitteren Nachgeschmack. Es klingt verächtlich aber auch mitleidig. In Ayşes Utopie verschmelzen „Deutsch-Deutsche“ zu einer homogenen Masse von flehenden Bittstellern. Dabei wird der aggressive Imperativ „Ausländer raus!“ zur die „Deutsch-Deutschen“ lächerlich machenden Bitte „Ausländer her!“ Zu Beginn und am Ende der Passage markiert die Sprecherin die formulierte Utopie als unrealistisch. Auch sagt sie, dass dieselbe ein Traum wäre und dass das Experiment nur ein, zwei Jahre andauern solle. Utopie tritt hier in einer dys-

topischen Variante auf, deren Wirkung immer wieder durch Referenz zu den Möglichkeiten des Hier und Jetzt eingeschränkt wird. Ayşe geht nicht davon aus, dass ihr Traum Wirklichkeit werden kann, und den Traum selber grenzt sie schließlich temporal auf ein bis zwei Jahre ein. Es ist eine dystopische Vorstellung, die einer rechten Vision von ‚reiner‘ Nation erschreckend ähnlich ist, nur dass Ayşe phantasiert, dass diese Ansichten eines ‚ausländerfreien Raumes‘ alptraumhaft sind. Ayşe extrapoliert die ‚Ausländer raus‘ Parole und parodiert sie gleichzeitig. Die Macht des Imperativs wird dadurch – für einen kurzen Moment zumindest – gebrochen und zu einem feindseligen ‚Witz‘⁹ – und alle lachen. Serpil findet diese Vision „gemein“. Sie empfindet ein Unbehagen bei dieser symbolisch aufgeladenen Rachevision. Vielleicht verspürt sie dieses Unbehagen auch, weil sie ahnt, dass der Umkehrdiskurs, der in dieser Vision präsentiert wird, wieder einmal *den* Feind homogenisiert, um ihn dingfest zu machen und damit eine simplifizierende Strategie darstellt, die die eigene Verwobenheit in den Strukturen außen vor lässt (vgl. Butler 1991: 33) und dazu noch schnell unvorhergesehene negative Effekte hervorbringen kann. Doch auch sie muss am Ende mitlachen. Ein kathartisches Lachen macht sich Luft, denn Ayşes Utopie spricht eine erlebte Bedrohung an, der alle Diskutantinnen ausgesetzt sind und auch während des Gesprächs Raum geben.

Auch in den anderen Gruppen wird über unterschiedliche Formen von Gewalt und Bedrohung gesprochen. Beispielsweise in Gruppe D erzählt Susana, die kroatischer Herkunft ist, wie sie in der U-Bahn zusammengeschlagen wurde, obwohl sie dies ihrer Kleidung und nicht ihrer Herkunft zuschreibt :

Susana: [...] Das war, weiß nicht, war mal in der U-Bahn, war irgendwie sehr schwarz angezogen und dann kam irgendwie so ein, weiß nicht ob der jetzt irgendwie ein Skin war oder ne Glatze oder so, und hat halt gedacht ich bin irgendwie ne Antifa und dann hat der mich da in der U-Bahn einen bisschen vermöbelt. Und das war halt die einzige blöde Erfahrung, aber die hat sich jetzt auch nicht in mich, an mir festgesetzt, dass ich jetzt irgendwie ein großes Problem mit so was immer hätte oder so. Es war auch das einzige Mal in meinem Leben, ansonsten mein gesamter Freundeskreis oder so, der ist eigentlich sehr multikulturell in diesem ganz (-) die sind offen, irgendwie so. (ZD 295-303)

Für Susana war diese Gewalterfahrung eine „blöde Erfahrung“, die zudem, ihrer Ansicht nach, kaum etwas mit ihrer Herkunft zu tun hat. Diese Passage löst interessanterweise in der Gruppe ein Sprechen über weitere Gewalterfahrungen aus. Es zeigt sich dabei, wie die verschiedenen Verletzlichkeitspositionen auch zu unterschiedlicher Beurteilung von diesen führen. Während Susana ihre eigene Erfahrung nicht generalisiert, löst sie bei der Mitdiskutantin Shirin, die iranischer

9 Es sei hier angemerkt, dass solcherlei ‚Witze‘ nur dann soziale Sprengkraft haben, wenn sie von denen geäußert werden, die dieser Minderheit angehören. Dieselbe Utopie, präsentiert von Mehrheitsdeutschen, würde das Lachen gefrieren lassen.

Herkunft ist, Ängste aus, während Leyla wiederum, die türkischer Herkunft ist, aber von sich selber sagt, dass sie „sehr deutsch“ aussieht, weil sie Tscherkessin sei, die häufig „blond und blauäugig“ seien, das weniger zu berühren scheint.

Leyla: Also das ist meine einzige Ausgrenzung, oder dass sie meinen Briefkasten mit was weiß ich „Türkenau“ beschmieren oder so was. Das ist so...

Shirin: Wo wohnt ihr denn?

Leyla: Ach, ich, ich wohn in F. also, kannst dir vorstellen. Und deswegen, das ist so meine einzige Ein... Ausgrenzung, wenn ich meinen Namen nenne oder wenn ich sage, dass ich Türkin bin, dann fängt's an, dann kann's passieren, dass mich irgendjemand im Amt oder sonst wo, also das, ansonsten eben. Ich hab einfach mal so einen gewissen Vorteil, nee das, Tscherkessen, Tscherkessen sind oft auch in ihrem Ursprung blond und blauäugig. Ich war blond und blauäugig, also deswegen.

(ZD 444-455)

Der Name führt zur Ausgrenzung und damit zu bestimmten Formen von Ausgrenzungen, die sich von denen unterscheiden, die gemacht werden, wenn Menschen aufgrund ihres Aussehens potentiell Gewalt ausgesetzt sind. Die hier Diskutierenden sind sehr sensibel für diese Unterschiede und gehen offen damit um. Leyla z.B. weiß, dass sie aufgrund ihres Aussehens auf offener Straße weniger rassistischer Gewalt ausgesetzt ist, und Susana betont an anderer Stelle, dass es doch einen Unterschied macht, ob man nun ‚türkisch‘ oder ‚jugoslawisch‘ sei. Das sind keine unsolidarischen Bemerkungen, die einer gemeinsamen Visionenbildung im Wege stehen, sondern im Gegenteil, offen über Differenzen zu sprechen bietet erst die Grundlage zum gemeinsamen Kampf für soziale Veränderung. Es ist dies eine Strategie, die sich deutlich von einer rechtskonservativen abgrenzt, die immer wieder versucht das ‚Volk‘ oder die ‚gemeinsame Kultur‘ hochzuhalten.

Die gemachten Ausgrenzungserfahrungen auf struktureller und individuell-menschlicher Ebene haben die Mitglieder von Gruppe C motiviert, sich zusammenzutun und sich politisch zu engagieren. In der sehr aktiven Gruppe kommt es immer wieder zu kleinen Meinungsstreitigkeiten, die sich an für solche Kollektive typischen Strategiefragen, z.B. wie etwa die Möglichkeiten der Intervention eingeschätzt werden, entzünden. Während Gül und auch Luisa einwerfen, dass es wichtig sei, dass gesellschaftliche Veränderungen zumindest auch über die Erneuerung bestehender politischer Institutionen gehen sollte, hält die politische Freundin Tülay diese Vorstellung für unangemessen. Sie hält an der absoluten Notwendigkeit einer subversiven Politik fest, die den politischen und gesellschaftlichen Mainstream angreift und nicht in demselben mitschwimmt.

Gül: Ja, ich fänd's schön es mal anders zu erleben...

Tülay: Das ist so fest ja, dass man irgendwie, so wie da irgendwer kommt, weißt du, so aller L. (eigene Gruppe)-Inhalte-Manier von oben predigt, das ist doch, also ich meine, das ist doch kein Zufall, dass die L. irgendwie, dass die Gruppen, die so arbeiten wie die

L., die Inhalte vertreten wie die L., dass das irgendwie keine Mainstream-Bewegung gerade in Deutschland ist, ja...

Carmen: Aber darum geht's nicht.

Gül: Darum geht's nicht. Es geht...

Alle://alle sprechen durcheinander – unverständliche Einwürfe//

Tülay: Es geht sehr wohl darum, weil wenn du eben so Politikinhalte, also Politikinhalte, die werden eben nicht nur von oben runter gegeben, sondern du guckst auch auf das was unten...

Gül: Tülay, jetzt generalisier' nicht!

Tülay: Ankommt!

Gül: Ich hab' doch nicht gesagt, man muss nur von unten runter machen! Ich hab gesagt, wenn ich...

Luisa: Es würde was nützen, wenn...

Gül: ICH WÜRD DAS GERNE MAL ERLEBEN, JA, DASS DA AUCH MAL DIE-SER Wind kommt! Ich hab' nicht gesagt, man muss nur von oben runter und dann hat sich das! Also, ich bitte Dich, Tülay!

(ZC 1046-1075)

Eigentlich sind sich die hier Diskutierenden einig. Und doch scheint hier eine Debatte durch, die sicherlich nicht das erste Mal geführt wurde. An dieser Stelle dokumentiert sie, wie Visionen, wenn sie in Strategiefragen münden, Dissonanzen innerhalb von Widerstandsgruppen produzieren. Gül wünscht sich eine sensible und progressive Migrationspolitik, während Tülay eine solche Vorstellung als absurd ablehnt. Sie denkt im Gegenteil, dass es wichtig ist, von unten aus der gängigen Politik etwas entgegenzuhalten, um sichtbar zu werden und um andere Inhalte zu vertreten. Unterdessen Gül sich zumindest kurzzeitig auf einen utopischen Diskurs einlässt, reagiert Tülay unruhig und genervt auf Güls Visionen der anderen Politik von oben. Ein geradezu klassisches Beispiel politisch-strategischer Auseinandersetzungen um Widerstand. Die Argumente finden sich auf verschiedenen Ebenen – der visionären Ebene und der des konkreten Hier und Jetzt – und können folglich nicht zueinander kommen, obschon die Kontrahentinnen sich, was das Ziel betrifft, einig sind: Beiden Seiten geht es um die Veränderung der Migrationspolitik und einen Wandel der sozialen Wahrnehmung von Migranten und Migrantinnen in Deutschland. Das ist auch die Programmatik der politischen Gruppe, der alle Mitdiskutantinnen von Gruppe C angehören. Während Gül jedoch hofft – nicht glaubt –, dass die offizielle Politik sich ändern könnte, beunruhigt Tülay das Aussprechen einer solchen Hoffnung. Sie möchte vielmehr die „Kraftlinien“ der Gegenwart sichtbar machen und es scheint, als würde sie das bloße Aussprechen von Güls Hoffnung als Verrat an den politischen Zielen der Gruppe interpretieren (vgl. Foucault 1978: 19). Güls Gedankenexperimente werden sogleich vehement gebremst.

Luisa dagegen glaubt, dass es v.a. auch um Sichtbarkeit von Migrantinnen gehe. Sie beschreibt dabei die bereits errungenen sozialen und politischen Veränderungen als „kleine, schleichende Revolution“.

Luisa: Es ist eine kleine, schleichende Revolution, weil mit der Zeit wird sich schon da was ändern. Das ist wahrscheinlich, das ist das Einzige, was sich wirklich ändern wird, dass Migranten Lehrer werden, das ist ganz wichtig. Das ist ganz wichtig, weil die Schule ist zentral, um gegen Rassismus was zu machen meiner Meinung nach. Dass Migranten Lehrer werden und dass sie in die Politik gehen oder einfach auch in irgendwelche ganz normale Behörden oder was weiß ich oder an den Unis oder...

Tülay: Ich will ja die Gefängnisdirektorin werden, in der Jugendvollzugsanstalt in H...

Luisa: Ich meine immerhin, es gibt ja auch sehr erfolgreiche mittlerweile türkische Unternehmer...

I: Mhm.

Luisa: Die hier auch schon einiges verändert haben. Also, man muss nur sehen, dass in normalen Supermärkten, deutschen Supermärkten mittlerweile auch türkische Produkte gekauft werden können, die hier produziert werden oder dass türkische Unternehmer hier Sachen produzieren und sie dann exportieren in die Türkei. Also, da verändert sich was und sobald die auch ökonomische Macht haben, werden die auch Anerkennung auch bekommen mit der Zeit...

(ZB 1341-1362)

Luisa, die promovierte Sozialwissenschaftlerin spanischer Herkunft, ist optimistisch. Sie glaubt, dass sich schon langsam etwas gesellschaftlich verändert. Und sie hofft und geht auch davon aus, dass wenn Migrantinnen und Migranten die ökonomische Macht haben, sich ihre soziale Situation verbessern wird. Tülay nimmt diese Vorstellung nicht ganz so ernst und wirft ein, dass sie gerne Gefängniswärterin werden will. Luisa lässt sich nicht beirren und fährt fort, indem sie aufzählt, was schon alles in Bewegung geraten ist. In Gruppe C ist auffällig, dass die Frauen, die kurdisch-türkischer Herkunft sind, weitaus weniger optimistisch sind als die beiden spanischer Herkunft. Optimismus ist dabei kein Kriterium für politischen Aktivismus, jedoch Indiz für ein Gelehrtes Hoffen. Hieraus nun weitergehende Schlüsse zu ziehen, wäre doch zu spekulativ, allerdings wäre dies zumindest ein interessanter Ansatzpunkt für weitergehende Untersuchungen, denn auch in den anderen Gruppen zeigen sich deutliche Unterschiede bezüglich politischer und sozialer Visionen und Strategien je nachdem, welcher ‚Herkunft‘ die Diskutantin ist. Wobei an dieser Stelle die Staatsbürgerschaft eher irrelevant erscheint. Relevanter hingegen ist die Erfahrung der alltäglichen Stigmatisierung, die bei sichtbaren Nicht-Deutschen oder scheinbar Nicht-Deutschen andere Spuren hinterlässt und wahrscheinlich zu einer differenteren Ausbildung von Visionen führt und auch Unterschiede in der Radikalität der Selbsterfindung mit sich bringen. Wenn ein *passing* möglich ist, ergeben sich daraus eventuell andere politische Strategien.

5.2.2 Zersplitterte Bündnispolitik

Eine wichtige strategische Auseinandersetzung innerhalb von sozialen Bewegungen ist die um Zusammenarbeit und Kooperation. Mit wem sollen welche Kämpfe geführt werden? Wo ist ein punktuelles, wo ein breiteres Zusammenarbeiten möglich? Sind beispielsweise Fragen, die zu beantworten eine politische Notwendigkeit darstellen. In den Gruppendiskussionen wird infolgedessen immer wieder über so genannte Bündnispolitik debattiert und gestritten, die immer auch gekoppelt ist an ein Nachdenken über Identitätsbestimmungen und Selbsterfindungen, die vorläufige Identitäten überschreiten.

Die Teilnehmenden, die politisch aktiv sind, arbeiten meist in mehr als einer Gruppe und in unterschiedlicher Besetzung. Es kann eine experimentelle Praxis beobachtet werden, die die bereits geschilderten Spuren in den Identitätsdiskussionen hinterlässt.

Nuran: [...] und das ist ein ganzer Prozess, was auch Hamide meinte mit eben halt gerade die Identitätspolitik machen, sitzen mit welchen die Antiidentitätspolitik machen eben Deutsche, sitzen eben mit Migranten oder, die sich eben nicht als Migranten definieren, aber vielleicht als Deutsche definieren also, ja Lesben mit Heteras, mit Männern, ach, was weiß ich! Ich gehe aus meiner Frauengruppe raus, weil ich die einzige Migrantin bin. Und es gibt Tage wirklich, wo ich bei T. [Politikgruppe] sitze mit weißen deutschen Männern und ich bin der einzige Migrant...

//Lachen im Hintergrund//

Nuran: Also so was. Das ist absurd! Aber genau das...

Alle://lachen laut//

Nuran: Ist das Thema...

Shirin: Meine Therapeutin ist völlig fertig//lacht//

Alle://lachen//

Nuran: Aber das ist das tolle an T.: Ausprobieren!

(ZD 4429-4450)

Nuran arbeitet in einer heterogenen Gruppe, in der Frauen und Männer, Deutsche und Nicht-Deutsche, Heterosexuelle und Homosexuelle etc. zusammenarbeiten und obschon sie die Situation politisch als absurd bezeichnet, kann sie auch Positives konstatieren: Sie probiert neue Formen der Zusammenarbeit aus, ohne gleich hohe Anforderungen an die Gruppe zu stellen. So testet sie etwa aus, ob politische Zusammenarbeit mit Männern möglich ist. Nuran hat eine linke Frauengruppe verlassen, um sich dann in einer Kooperation mit deutschen Männern zu finden. Sie findet sich damit in einer Situation wieder, die sie sich nicht hat vorstellen können/wollen, als sie noch aktiv in der linken Frauengruppe war. Ihre soziale Position als Migrantin bringt sie dazu Neues auszuprobieren, denn auch in der linken Frauengruppe war sie vor rassistischen Übergriffen nicht sicher. Ihre Kritik an der deutschen Frauengruppe hat sie dabei nicht in eine enge sepa-

ratistische Gruppe geführt, sondern insoweit ‚befreit‘, dass sie sich in der Nachfolge auf Bündnisexperimente einlässt. Sie selber bewertet dies positiv.

Das neue Bündnis ist ein zweckgebundenes, folglich geht es dabei nicht um Größen wie „geteilte Erfahrungen“ oder „Sympathie“, sondern um die Entwicklung politischer Strategien, die sich gegen Ausgrenzung und Normalisierungsdruck richten. Sympathie und kollektive Identitäten spielen eine zumindest vordergründig zweitrangige Rolle. Nuran bezeichnet dies als „Antiidentitätspolitik“ und erkennt, dass die Mitglieder ihrer Gruppe sich zusammensetzen aus Menschen, die diese Art Politik präferieren, wie auch aus denen, die Identitätspolitik betreiben. Das ist interessant, denn es scheint, als wenn die theoretischen Diskurse um Identität hier nicht zur Auflösung von Identitätspolitik geführt hätten, sondern Gruppen entstehen haben lassen, in denen Menschen zusammenarbeiten, die diese divergierenden Paradigmen repräsentieren. In gewisser Weise stellt dies eine Variation zu Youngs (1990) Idee der „Politik der Differenz“ dar, denn hier bilden sich Gruppen von Frauen und Männern, die wiederum andere Kollektive repräsentieren. Eine solche Politik führt nicht zur Auflösung von Gruppendifferenzen, experimentiert jedoch mit neuen Formen der politischen Zusammenarbeit, die zumindest die Frage der Repräsentation neu formulieren und insoweit die Frage nach Identität und Ursprung herausfordern und destabilisieren. Eine Zusammenarbeit unterschiedlicher Vertreter/-innen sozialer Kollektive scheint nicht mehr ausgeschlossen. Nuran sieht diese Art politischer Kooperationen im Zusammenhang mit ihrem persönlichen Entwicklungsprozess, an dessen vorläufigem Ende eine Art produktiver Gelassenheit steht. So fährt sie weiter aus:

Nuran: Ja, und aber auch halt, auch drüber zu stehen, über bestimmten Sachen einfach drüber zu stehen auch. Über meine Religiosität drüber zu stehen auch. Was weiß ich, zur Moschee gehen und es lustig finden.

Hamide: Ich liebe Moscheen!

Nuran: Ja, sich die Farben anzugucken oder nicht nur denken, scheiße!

Hamide: Ich denke, sich selber auf den Weg machen.

(ZD 4454-4462)

Der politische Werdegang Nurans zeigt sich verwoben mit den ihr zugeschriebenen Zugehörigkeiten wie z.B. der Religion. Dem Politikverständnis linker sozialer Bewegungen ist zumeist eine Distanzierung von Religiosität inhärent, gleichzeitig wird Nuran als Frau türkischer Herkunft immer wieder auf ihr ‚Muslima-sein‘ zurückgeworfen. Interessanterweise löst sie dies, indem sie versucht, die Aufgeladenheit des Diskurses um Religion – insbesondere die ‚Zugehörigkeit zum Islam‘ – zu umgehen. Sie zeigt sich weder ‚religiös‘ noch ‚atheistisch‘, sondern bewundert schlicht die Ästhetik der Moscheen. Die Fokussierung des Ästhetischen gestattet Nuran, ein positives Zugehörigkeitsgefühl zu der ‚muslimischen Community‘ zu entwickeln. Ein Gefühl, welches sowohl im Diskurs der politischen Linken als auch Rechten eine Unmöglichkeit darstellt. Nuran bleibt damit

nur der Weg, ihre muslimische Sozialisation zu ignorieren und sich von einer Zugehörigkeit zum religiösen Kollektiv zu distanzieren. Doch stattdessen versucht sie, nachdem sie den Weg der Distanzierung ausprobiert hat, neue Wege aus. Hamide führt Nurans Gedankengang weiter aus indem sie feststellt, dass es wichtig ist, sich selber auf dem Weg zu machen, was wohl bedeutet, die Eskapade zu wagen, sich von Fremdzuschreibungen und ideologischen Zwangsjacken freizumachen.

Die hier diskutierenden Frauen sind in doppelter Hinsicht ‚fremd‘: Durch die sozialen Prozesse des *otherings* werden sie in eine soziale Position der ‚Fremden‘ eingeschrieben und obwohl diese Fremdheit sie verbinden könnte, wirken die vielfältigen Differenzlinien, die sie durchkreuzen und auf unterschiedliche Art und Weise verletzlich machen, entfremdend auch untereinander. Eine potentielle politische Koalition muss in der Lage sein, diese Fremdheiten produktiv zu nutzen. Die Gefahr liegt allerdings darin, dass die gewissermaßen doppelte ‚Fremdheit‘ destruktive Strukturen hervorbringen kann, in denen es dann z.B. darum geht, möglichst viel Macht innerhalb der jeweiligen Widerstandsstrukturen zu gewinnen oder sich unentrinnbar als Opfer festzuschreiben. Nuran und Hamide experimentieren nach vielfältigen Erfahrungen mit neuen politischen und persönlichen Wegen und sie erweisen sich damit – trotz ihrer Skepsis gegenüber Utopien – als utopisch, denn das Experimentieren, das „werkhafte Verhalten“ (Bloch 1980: 103) und die „offene Möglichkeit“ bilden Bloch zufolge den Kern utopischen Hoffens:

„In dieser offenen Möglichkeit, mit allen ihren Gefahren des wishful thinking und des abstrakten Utopisierens, ist der topos sowohl der Aktinhalte wie der Aktgegenstände des Noch-Nicht fundiert“ (ebd.: 59)

Die Gruppendiskussionen geben einen Einblick, welche Grenzgebiete Migrantinnen bewohnen, welche Kämpfe sie austragen, in welche Paradoxien sie sich verheddern und welche Strategien sie nutzen, um Möglichkeitsräume für ihr Sprechen zu eröffnen, in denen ein *Novum* – im Sinne Blochs aber auch Bhabhas – sich artikulieren kann.

Eine der politisch prominentesten und meist diskutierten Strategien innerhalb der feministischen Diskussion ist sicherlich die so genannte Bündnis- oder Koalitionspolitik. Diese wird als eine Möglichkeit gesehen, den identitätspolitischen Fallen und deren fatalen Konsequenzen zu entkommen. So bemerkt Charlotte Bunch:

„Learning from a wider diversity of women and making coalitions does not mean watering down feminist politics, as some fear. Rather, it requires engaging in a wider debate about those politics and shaping their expressions to respond to more women realities“ (Bunch 1990: 51).

Deutlich zeigt sich hier das Hervorgehen der Debatte um Koalitionspolitik¹⁰ aus den Konfrontationen innerhalb der feministischen Bewegung um Repräsentation und Ausgrenzung. Die Auseinandersetzung um die Legitimation, im Namen von allen Frauen zu sprechen, ist seit den 1980er Jahren in Deutschland ein anhaltender Wortstreit, der wichtige Impulse aus den Diskussionen zur selben Topik in den USA aufgriff (vgl. etwa hooks 1981; Mohanty 1988). Würde man versuchen, feministische Bewegungspolitik der Bundesrepublik Deutschland grob aus der Perspektive von Frauen mit Migrationshintergrund zu skizzieren, so sähe das eventuell so aus: „Ignoriert – Separiert – Neue Bündnisse“. Viele Migrantinnen haben seit den 1980er Jahren, aber v.a. in den 1990er Jahren beklagt, dass die westdeutsche Frauenbewegung sie schlichtweg ignoriert hat (vgl. etwa FeMigra 1994). Die Verweigerung der Bundesregierung, sich als Einwanderungsland zu bestimmen, findet ihren Niederschlag in den sozialen Bewegungen, die lange Zeit eine Politik der monokulturellen Verfasstheit verfolgt haben, in der die Differenzen, die durch Herkunft und Staatsbürgerschaft staatlich hervorgerufen wurden, weitgehend unberücksichtigt blieben. Eine erste Rebellion gegen diese Vorstellungen ließ identitätsorientierte Gruppen entstehen. Exemplarisch dafür stehen etwa die drei Kongresse in den 1990er Jahren, die von Schwarzen Frauen, Jüdinnen und Frauen unterschiedlicher Herkunft organisiert und besucht wurden (vgl. Kaynar/Suda 2002). Einige davon existieren noch heute.

Gruppe A ist eine relativ neue Gruppe junger Migrantinnen, die nach Selbstaussage eher zufällig eine Frauengruppe ist. Männer würden nicht bewusst ausgegrenzt.

Handan: Also ich finde schon, dass wir Schritte in diesen Gruppen tun, die mich da drin unterstützen meine gewaltigen Utopievorstellungen eben nicht los zu lassen, so... Die diese Vorstellung von einer GERECHTEREN Welt und von einem gerechteren sozialen System und so, die hab ich jetzt schon lange, aber (-) die sind auch eine zeitlang radikal weg gewesen und dann hab ich eben, ja, war ich in einigen Gruppen und dann hab ich wieder eine kurze Zeit Abstand genommen, weil ich dachte wir sitzen und labern nur, das bringt mir alles nichts. Das ändert die Welt nicht, aber dass sehe ich jetzt nicht mehr so. Es ändert die Welt nicht, so in einem Sprung oder in einem Satz, aber das sich verändert, das find ich schon, das reicht mir. Auch wenn es nur für ne Zeit ist, so.

I: *Mhm.*

Handan: Auch wenn's nur ein Gespräch ist. Ich sehe Menschen, die sind auf den Weg, auf dem ich auch bin und das bringt mir sehr viel, mehr als ich früher gesehen habe.

I: *Mhm.*

10 Ein viel beachtetes Buch zu diesen Thema ist *Bridges of Power* von Lisa Albrecht und Rose M. Brewer (1990). Die Herausgeberinnen unterscheiden zwischen Koalitionen und Bündnissen. Im Gegensatz zu Koalitionen bestimmen Albrecht und Brewer Bündnisse als Verbindungen, die weiterreichende Ziele und tiefergreifende gesellschaftliche Veränderungen anstreben und nicht nur aus strategischen oder partikularen Gründen eingegangen werden.

Serpil: Ja, natürlich ist es, wäre es total super, wenn wir mit diesen Gruppen die Welt verändern könnten, aber das ist halt eine Utopie, nee? Aber, das ist dann halt so, also Schritte, die man halt dann irgendwie so macht, wenn man sich, wenn man...

Handan: Aber, ich hab auch keine Lust mehr einfach zu sagen, dass es mir alles nichts bringt und dass ich deswegen jetzt gar nichts mehr mache in die Richtung...

Serpil: Nee!

Handan: Also, darauf habe ich keine Lust mehr!

Serpil: Es ist eine Entwicklung, zum Beispiel ich, die bei mir nicht BEGONNEN hätte, wenn ich nicht in so eine Gruppe gekommen wäre. Dann wäre ich vielleicht irgendwie, dann hätte ich irgendwas, was nicht gut gewesen wäre//leise//

(ZA 1823-1860)

Handan glaubt daran, dass die politische Praxis dieser Gruppen nicht nur für die Frauen individuell bedeutsam ist, sondern durchaus transformative Kraft hat. Utopisch affirmativ äußert sie emphatisch, dass die politischen Gruppen die Welt verändern können – wenn auch nicht sofort. Den kurzen Einwand aus Serpils Richtung weist sie deswegen sogleich vehement zurück. Sie möchte ihre Utopien – „gewaltige Utopien“ – behalten, denn sie hält sie für wichtig. Serpil wird daraufhin unsicher und gibt stimmlich leiser werdend zu, dass sie sicher nicht dort wäre, wo sie jetzt ist, wenn es diese Gruppen nicht gegeben hätte, wo über die Erfahrungen als Migrantinnen in Deutschland gesprochen werden kann und politische Aktionen geschmiedet werden, die den gemachten Erfahrungen einen Platz im Diskurs einräumen. Die hier diskutierenden Migrantinnen lamentieren nicht, sondern bekennen sich konkret zur Utopie. So etwa auch Hamide von Gruppe D, die ihre Utopien in Richtung „migrantisch schwul-lesbisch“ konkretisiert.

Hamide: Aber dies, klar auch diese migrantisch schwul-lesbischen Ideen, da hab' ich natürlich Utopien, sonst würde ich ja nicht an dem Thema dranbleiben und weiter arbeiten.

[4s Pause]

Hamide: Und natürlich wünsche ich mir, gerade was dies Thema angeht, immer mehr Selbstverständlichkeit. Nicht mehr fragen, nicht mehr ausgrenzen, sondern Friedlichkeit, das ist schon auch ein Wunsch den ich habe.

(ZD 4360-4368)

Interessanterweise wird diese Utopie kombiniert mit der Vision einer friedlichen Welt, die wiederum gedeutet wird als eine Welt, in der schwul-lesbische Migrantinnen eine unhinterfragte Selbstverständlichkeit darstellen.

Die Visionen, die aus solchen Reflexionen hervorgehen, können nicht teleologisch bestimmt sein, da sie die Brüchigkeit und Risse der Diskurse in sich tragen und damit einer teleologischen Bestimmung geradezu entgegenstehen. Es ist desgleichen ersichtlich, dass Solidarität bei den hier interessierenden Subjekten nur zum Teil gegeben und zu vermuten ist, ist es doch irrig anzunehmen, dass alle Migrantinnen sich solidarisch aufeinander beziehen. Die politischen Kämpfe

und Politisierungslinien verlaufen sehr unterschiedlich und fördern auch, wie festgestellt, destruktive Strategien, die sich in vorhandene Machtkartographien einrichten, zu Tage. Erst die Thematisierung von Ausschlüssen durch eine proklamierte „solidarische Politik“¹¹ ermöglicht es Grenzen zu verschieben, d.h. Macht in Bewegung zu versetzen und die notwendige Dynamisierung von Bündnissen hervorzubringen, die dann in der Lage sein können, Herrschaftsstrukturen zu destabilisieren (vgl. Castro Varela 1995). Als sinnvolle Strategie erscheint mir ein *parrhesiastischer* Politikstil, der die Pflege von Zweifeln an der eigenen Repräsentationspolitik und die Experimentierfreudigkeit, die mit dekonstruktiver Wachsamkeit einhergeht, mit einschließt (vgl. hierzu Castro Varela/Dhawan 2003). Denn „der Widerstand muß sein wie die Macht: genauso erfinderisch, genauso beweglich, genauso produktiv“ (Foucault 1978: 195). Solidarität ist in diesem Zusammenhang eher ein Zustand, der im Kampf errungen wird und auch wieder verloren gehen kann, und nicht ein Gegebenes. Allerdings wird sie als Letztere wirksam wenn, wie Judith Butler ausführt, von „vornherein auf einer Bündnis-, Einheit‘ als Ziel“ bestanden wird. In diesem Falle wird Solidarität nämlich zur „unerläßliche[n] Vorbedingung für das politische Handeln“ (Butler 1991: 35). Auf die Probleme, die mit dem Ziel einer Bündniseinheit einhergehen, ist Butler (insbesondere 1991) bereits theoretisch eingegangen. Dies wirft die Frage nach neuen Wegen und Entwürfen der Kooperation und dem Zusammenhang mit dem Konzept der Solidarität auf. Nicht alle Gruppen dieser Art werden von den Teilnehmenden auf Dauer positiv bewertet. Die unterschiedlichen Verletzlichkeitsstrukturen konnten nicht immer in der erhofften Solidarität aufgehoben werden. Im Gegenteil, die Verletzungen, die ihnen in diesen Räumen zugefügt werden, beschreiben viele als destruktiver, weil sie eben in einem Raum geschahen, in dem sich viele erst einmal aufgehoben fühlten und oft fälschlicherweise Solidarität vermuteten.

11 Die Ausschlüsse, die sich in sogenannten solidarischen Gruppen finden lassen, sind bisher nur wenig thematisiert worden, obschon sie einen Einblick geben, wie Politik im Zusammenhang mit Diskriminierung funktioniert. Bloch hat noch von den Keimformen einer Gesellschaft „ohne Herr und Knecht“ gesprochen, die überall dort entstehen, wo praktizierte Solidarität stattfindet (Dietschy 1987: 149).